Das Leben Gottes

in Schellings Philosophie der Offenbarung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
vorgelegt von

Heinrich Schreitmüller
(P. Leovigild O. F. M.)

Druckerei Johannishaus, Landshut / Bay. 1936

Referent war H. Univ. Prof. Dr. M. Schmaus,
Korreferent war H. Univ. Prof. Dr. Dr. Steffes.

Mit Genehmigung der hohen Kath.-theologischen Fakultät werden aus der Arbeit vorerst nur die folgenden 3 Bogen gedruckt.

II. Teil.

Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung

Im Laufe der philosophischen Entwicklung Schellings war der Gottesbegriff mehr und mehr zum Zentralproblem geworden. (1/2) Von Schellings Gottesbegriff könnte man auch sagen, daß er zwar von Anfang an gewollt, aber von den jeweiligen Stadien seiner philosophischen Entwicklung nur in der entsprechenden Potenz habe dargestellt werden können; er erhebt sich aus einer anfänglich naturalistisch-pantheistischen Basis bis zu einer mehr persönlich-monotheistischen Fassung gegen Ende der negativen Philosophie. Schellings ganzes Ringen spiegelt sich in dem Wort, das er (Offb. I, 458) vom Philosophieren sagt: „Alles Philosophieren ist ein Aufstreben der Seele aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen, zu den reinen Ursachen, die, weil sie allein *mit der Seele selbst* . . . erkannt werden und nur im *reinen* Gedanken sich darstellen, auch allein, jede, *ganz*, *vollkommen* und *lauter* zu erkennen sind, indes in allem Abgeleiteten und Gemischten für uns neben einem Teil von Wissen ein ebenso großer oder noch größerer Teil von Unwissen ist, da wir alles Konkrete zum Teil zwar wissen, zum größeren Teil aber eigentlich nicht wissen."

Der Übergang vom Nicht-Wissen zum Wissen, der entscheidende Umschlag der Ilias des Geistes in die Odyssee des Geistes (cf. S. W. I, 6 S. 57) vollzieht sich damit, daß das Ich als sich selbst bejahende Tat sich selbst verneint, damit als Prinzip sich verneint und nun als *Nichtprinzip* zum Ausgangspunkt der Philosophie wird. Denn erst damit erkennt es, daß es gerade durch die Tat der Selbstbejahung, der Losreißung, der Selbstsetzung (als Prinzip!) seine Freiheit und damit sein eigenes Wesen verloren hat. Nur dadurch wird es der Philosophie möglich ihren höchsten Zweck zu erfüllen, nämlich das zerrissene Bewußtsein wiederherzustellen. „Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze und will das Bewußtsein in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen. Der Philosoph, der seinen Beruf erkennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseins wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht." (Offb. I, 364 f)

Das Ich kommt dadurch zu Gott, und zwar nicht nur zur Idee Gottes im Sinne eines Begriffs, sondern zur Idee des wirklichen Gottes des wahrhaft Seienden, der der Herr des Seins über dem Sein ist. Die Reali-

tät dieser Idee wird gefordert von dem lautwerdenden Bedürfnis der Religion: „Ihn, ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seins ist" (Phil. d. Myth., I S. 566): der Erläuterung dieses Satzes diene die ganze folgende Darstellung, weil sie das Zentralproblem Schellings nicht nur beleuchtet, sondern auch, in seiner letzten konsequenten Anwendung auf den Inhalt der Offenbarung und damit der letzten noch gegebenen Wirklichkeit, vollendet — und zugleich zu der Grundauffassung der ersten Schriften zurückführt, daß alles Dasein Leben sei. Aus Gottes Leben sucht die Spätphilosophie alles zu begreifen; aus der ewigen Theogonie die zeitliche Theogonie hervorgehen zu lassen und den Sinn der letzteren zu sehen in der Entfaltung Gottes des Einen zum All-Einen.

UNIV. LEIDEN BIBL.

I. Kapitel

Das Leben Gottes als des Einen. Die ewige Theogonie

§ 3

Gott als actus purissimus oder als überweltlicher und vorweltlicher absoluter Geist.

I. Grundlage.

Gott ist actus purissimus d. h. er ist das Leben der natura necessaria — in genau der gleichen Weise, wie der Mensch „wesentlich Leben" ist (Offb. I, 338). „Sein Leben besteht im Können" (ib 325); er ist Herr über die natura necessaria, also Herr *seines* Seins und damit *allen* Seins (ib 295 Anm. 1). [13]

Diese Grundthese läßt sich nur verstehen, wenn man im Lauf der folgenden Darstellung festhält, daß Schelling unter Sein immer das *erfahrbare* Sein versteht, das eintritt in die Erfahrung und vom Denken erhoben wird zum Wissen; ferner, daß dieser Prozeß der Erhebung des Seins zum Wissen, welchen der endliche Geist vollzieht, versetzt wird in den absoluten Raum *ohne wesentliche Veränderung* und so als Lebensprozeß des unendlichen Geistes geschildert wird.

Als natura necessaria betrachtet Schelling die drei einheitlichen Prinzipien, aus deren realer Entgegensetzung das gesamte erfahrbare oder von Gott aus betrachtet: „geoffenbarte" Sein in Natur, Geist und Geschichte sich entwickelt hat — oder auch: in das die natura necessaria sich aufgespalten hat. *Insofern* ist das erfahrbare Wesen das Wesen Gottes, der an sich transzendent ist, aber durch die „Offenbarung" = die Entfaltung der in seiner Natur angelegten Möglichkeiten zu Wirklichkeiten, sich begreiflich macht.

Schelling scheint dabei immer zu übersehen, daß er Gott als Herrn, als absoluten Geist gegenüberstellt dem in seiner Natur potentiell ebenso vorhandenen Geist. Die verschleierte doppelte Geistigkeit Gottes ist die Ursache für die fast kaum klarzustellende Lehre Schellings vom Zusammenhang des Absoluten mit dem Endlichen.

II. Darstellung.

Die drei die natura necessaria bildenden Prinzipien, nämlich das Prinzip des unvordenklich Seienden, des ein anderes sein Könnenden und des zwischen beiden frei als Geist Schwebenden (Offb. I, 339) werden

auch Potenzen genannt oder Gestalten des göttlichen Wesens. In Gott als actus purissimus ist nun jede der drei Potenzen zugleich auch die andere (ib 333).

Innerhalb der wesentlichen, absoluten oder reinen Ewigkeit Gottes (ib 308) vollzieht sich das Leben Gottes als ewige Theogonie (ib 304), als Leben des absoluten Geistes, der nicht in die Notwendigkeit versetzt ist, in das Sein überzugehen, der sich selbst besitzt, sich selbst hat und darum besteht (ib 308; cf. 315; 319 f). In dieser ewigen Theogonie hat sich Gott als Vater, Sohn und Geist: d. h. er verwirklicht sich innerhalb seines absoluten Erkennens als derjenige, in dessen Macht es steht, das Ursein zu entfesseln und durch reale Entgegensetzung der zweiten Potenz zu überwinden und daraus den Geist hervorgehen zu lassen. Indem sich Gott in diesen drei Funktionen verwirklicht im Erkennen, verwirklicht er sich in drei Persönlichkeiten (ib 341; 335) d. h. er verwirklicht sich als der Herr über ein Sein durch Überwindung des entgegenstehenden Seins (ib 333 f).

Wie Gott in der Schöpfung gedacht werden muß als der in jeder seiner „Gestalten etwas anderes tuend" (ib 341; cf. 343 f), so verwirklicht er sich schon in sich vor der wirklichen Schöpfung in drei Personen = drei Willen einer und derselben absoluten Persönlichkeit — doch ist der eine Wille nicht der andere, „jeder ist ein besonderer Wille" (ib 342); keiner dieser Willen ist schon als Potenz gesetzt, sondern als reiner actus verschlungen in dem actus purissimus des göttlichen Lebens (ib 329).

a) Um das letzten Endes nur aus der Erfahrung begreifliche Leben des absoluten Geistes wirklich als absolutes Leben setzen zu können, sieht sich Schelling veranlaßt, dieses Leben einer sogenannten, in Wirklichkeit sabellianisch (cf. ib 337) gedachten Trinität zu versetzen in eine vorweltliche Ewigkeit, die verschieden ist von der wesentlichen Ewigkeit. In dieser als Interstitium (ib 306) bezeichneten Ewigkeit herrscht noch nicht wirkliche Zeit; insofern ist sie der Ewigkeit gleich — aber die Zeit besteht der Möglichkeit nach, also (!) ist sie verschieden von der absoluten Ewigkeit. Andererseits muß man sie wahre Ewigkeit nennen, weil noch keine Folge von Zeiten hier besteht (ib).

In diesem „Zwischenraum" gilt auch die Zwischenlehre von der ewigen Theogonie, in der sich die ganze Gottheit (= Herrschaft über das Sein) verwirklicht in drei verschiedenen Gestalten — oder wie Schelling den Begriff verwässernd sagt: Persönlichkeiten gleichen Wesens (ib 340).

b) Ausdrücklich verwendet Schelling die Analogie des menschlichen Geistes zur Darstellung seiner Dreieinigkeitslehre, der als selbstbewußter Geist ist: „Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt — und in dem doch nur Einer" ist (ib 315), der also „in dem an-sich-Sein für sich ist". Um diese Idee „philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß-an-sich-Seiende ist, in das Objektive, das außer-sich-Seiende sich erheben und übergehen kann. Also, daß in jenem an-sich-Seienden der

Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigentümliche und zugleich die wahre Stärke" der Idee; „Denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von hier aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Diese Möglichkeit aber bahnt wieder den Weg, um die eine und dieselbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Übergang zur Dreieinigkeitslehre (ib 316).

Diese Zwischenlehre muß also einmal verdeutlichen oder auch nur durchschimmern lassen das absolute Leben Gottes als absoluter Persönlichkeit — oder das Leben des einen Gottes — und anderseits wieder das Leben Gottes als des All-Einen, als der den Prozeß der Seinsentwicklung in drei Gestalten beherrschenden und in diesem Sinn dreieinigen Identität im Endlichen.

c) Der „Grund", die Basis des göttlichen Lebens ist darnach das an-sich-Seiende seines Wesens. Dieses pflanzt sich fort auf die anderen Gestalten seines Wesens und ist der erste Gegenstand seines Erkennens von Ewigkeit. So ist es im Absoluten dasjenige Sein, das dem Bewußtsein zugrunde liegt und durch die Erkenntnis seiner Entwicklungsgeschichte wieder zu sich gebracht worden ist, nachdem es durch Spannung außer sich gesetzt war (cf. ib 287 f). Die Negation der ersten Potenz durch das Erheben der zweiten gegen sie schafft im göttlichen Innern die erste Beweglichkeit. Das göttliche Innere (!) empfindet sich in allen Potenzen, ohne daß sie noch wirklich aus ihm heraustreten. „Daher jene erste Potenz der eigentliche Gegenstand seines Ergötzens ist, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht. Denn wenn er sie aktiviert, ist sie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieser Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als Gesichte vorüber, denn noch ist nichts Bleibendes, ehe der entschiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu setzen". Auf diese Weise sind „die Ideen" Vermittlungen zwischen Gott und den Dingen, d. h. zwischen der höchsten Einheit und jenen besonderen oder modifizierten Einheiten", welche wir Dinge nennen" (ib 292 ff; cf. ib 297 ff).

Diese erste Potenz ist das „Urzufällige, das erste bloß Mögliche, nicht Notwendige, nicht zum göttlichen Wesen gehörige und doch von ihm Unzertrennliche, das sich Gott darstellt, so wie er ist, das auch dann, wenn er es herbeiruft, immer die Natur eines bloß angenommenen erhält" (ib 294; Potenz hier = potenzialisiertes Prinzip). „Jener Prozeß eines anderen, von Gott verschiedenen Seins, ist in Gott verborgen, sie zeigt sich ihm selbst zuerst als etwas zuvor nicht Gesehenes. Dieses

in Gott Verborgene . . . muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nur als Wissendes oder wissentlich in dem zu sein, darin es erst unwissentlich war" (ib 296): es entfaltet sich also nicht Gott zur Selbsterkenntnis durch Schöpfung, sondern die erste Potenz!

Der in allen seinen Entwicklungsmöglichkeiten durchschaute „Grund" Gottes ist die Weisheit in Gott, die anzusehen ist als der Verstand in Gott oder die zum Stehen gekommene Urpotenz in Gott. Anlehnend an Sir. 3, 29 (cf. Offb. I, 294 ff) wird gesagt (ib 301), daß die Weisheit nicht etwas zuvor Dagewesenes ist, sondern sich erst einstellt als Potenz eines anderen Seins, nachdem der Herr ist. „Er setzt nicht sie, sie setzt ihn voraus, aber so, wie er ist, ist sie da und stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in seinen Willen aufnehmen oder nicht aufnehmen kann. Der Herr hat sie als „Anfang . . . seiner immer vorwärts, nach dem bestimmten Ziel gehenden Bewegung. Sie ist nichts Hervorgebrachtes, nicht Geschöpf, und „eben dadurch gleichsam das Mittel zwischen Gott und dem Geschöpf; denn sie war eben die bloße Möglichkeit, der erste entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte sie als Möglichkeit nicht seiner selbst, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erscheinung kommen Sollenden" (301).

Alle Hauptmomente der künftigen, ihretwegen sukzessiven Schöpfung spielte sie ihm vor, besonders den künftigen Menschen, „in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem sie selbst ihr höchstes Ziel, also zugleich ihren wonnigsten Zustand hatte; denn eben jenes allgemeine Subjekt, das alle Phasen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, sollte in seiner letzten Wiedererklärung das Prinzip des menschlichen Bewußtseins werden, es war bestimmt, im Menschen zu sich zu kommen und so das Mitwissende der Schöpfung, des ganzen menschlichen Weges zu sein" (303).

Der Gott dieser Gesichte, der in Freiheit ist, sie und damit den Geist zu verwirklichen oder nicht, ist der „Dreieinige" Gott. Denn „der Gott oder die Persönlichkeit, welche gleich am Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines anderen Seins, den sie in sich findet, in Wirkung und damit die anderen Potenzen in Spannung zu versetzen, und die in der Schöpfung dies alles wirklich setzt, ohne selbst in den Prozeß einzugehen, vielmehr als Ursache außer dem Prozeß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohn sich (!) selbst als andere Persönlichkeit und desgleichen im Geist". So verwirklicht sich Gott in allen drei Formen als Wille. Denn Verstand, Wille und Geist sind nichts anderes als Wille; und Wollen ist Ursein (cf. Offb. I, 300 f) [14]

d) Das alte Problem des Übergangs vom Absoluten in das Endliche ist somit auch hier nicht gelöst und erst recht nicht verstanden aus der Dreieinigkeitslehre, die eine Lehre von dem wirklich transzendenten einen Gott in drei Personen ist. Über Schellings völlige Umbiegung der Dreieinigkeitslehre dürfen auch die Begriffe von Vater, Sohn, und Geist nicht hinwegtäuschen. [15]

Der Vater ist bei Schelling

1) die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seins, das an-sich-Seiende Gottes, das unmittelbar sein Könnende, das nur nicht selbstisch Seiende, aber doch selbstisch sein Könnende. Durchschaut ist sie der Sohn und zwar der Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist. In diesem Sinn wird das Urprinzip genannt die zeugende Potenz des Vaters, deren Aktuierung aus jener absoluten Persönlichkeit, „die wir uns als den Vater denken" (ib 324), den ganzen Gott macht (ib 322). Wesen des Sohnes ist „Wille, der nicht das Seine sucht" (ib 319; 325). Das eigentlich Wirkende im Sohn ist der Wille des Vaters und zwar der wahre Wille des Vaters (ib 326).

2) So ist also anderseits der Vater auch der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott (ib 318) „der Ahnherr, der Anheber alles Seins" (ib 320); als solcher hat er das Leben als Ungegebenes, Ursprüngliches, er kann unmittelbar, was er will (ib 325). Doch ist er in diesem Betracht wirklicher Vater erst mit dem außer sich gesetzten Sohn, der erst am Ende der Schöpfung verwirklicht ist (ib 318 f); er ist Vater als anfangende Persönlichkeit, die ein anderes sich gleichartiges Wesen (nämlich die zweite Gestalt, das zweite Prinzip) „außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem notwendigen und unabläßigen actus sich selbst verwirklichen muß."

Die Dreieinigkeitsidee wird also von Schelling philosophisch abgeleitet; sie ist ihm keine speziell christliche Lehre, sondern begründet in der All-Einheits-Idee (Offb. I, 312) und ist die Steigerung der Lehre von den Potenzen (ib 317). [16] Eine endgültige Lösung, ja sogar nur eine klare inhaltliche Darstellung des Lebens Gottes als überweltlichen und vorweltlichen absoluten Geistes war Schelling auf der philosophischen Basis unmöglich. Denn Schelling hält es für „allgemein anerkannt, Gott in der reinen absoluten Ewigkeit sei unerkennbar, also auch nicht erkennbar „als Gott" (Offb. II, 112).

II. Kapitel

Die Entfaltung Gottes als des All-Einen
Die zeitliche Theogonie

A

Gott als Vater oder Schöpfer

§ 4

Die Darstellung der ewigen Theogonie in der zeitlichen Theogonie des Weltprozesses.

I. Sinn und Möglichkeit des Prozesses.

Die im actus purissimus gesetzte ewige Theogonie sucht Schelling zu verdeutlichen mit ihrer Manifestation im theogonischen Prozeß, welcher eine auseinandergesetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie ist (Offb. I, 320). Der Ausdruck „theogonischer Prozeß" darf nicht zu einem Mißverständnis verleiten, als ob Gott durch ihn erst gesetzt werde oder zum Selbstbewußtsein komme. Stark betont sagt Schelling, daß Gott ist und Herr ist ohne und vor der Welt, als Herr der bloßen Potenzen. Der Satz: „Gott komme erst im Menschen oder auch in diesem nicht einmal, sondern erst in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtsein" ist für ihn eine Absurdität (ib 291). Nicht Gott wird sich seiner selbst bewußt, sondern das Unbewußte in ihm wird sich der Identität mit dem Absoluten (und zwar in seiner höchsten Potenzierung persönlich) bewußt, indem es von dem absoluten Geist in den Prozeß des Werdens versetzt wird und sich potenziert bis zur Konstituierung des menschlichen Bewußtseins, in dem das Unbewußte in Gott erlöst ist von dem Nichtwissen seiner Identität mit dem Absoluten.

Gott als absolute Persönlichkeit steht also in diesem Prozeß erhaben über dem Geschehen als causa causarum (ib 292); anderseits verwirklicht er sich dabei als Herr und „Schöpfer" des in seiner Natur angelegten All. — Daß Gott diese Möglichkeit nun allerdings ergreifen muß, wenn er alles sein will, was er sein kann, daß er also doch nicht Gott ist, wenn er nicht seine gleich zu behandelnde Freiheit im Schöpfungsakt gebraucht um sich zu verwirklichen als den All-Einen, das gibt Schelling indirekt zu, wenn er sagt, das einzige Bedürfnis der Gottheit sei, erkannt zu werden als das, was er ist. Diese Notwendigkeit des

Entwicklungsprozesses hebt also letzten Endes die Freiheit Gottes im Schöpfungsakt doch wieder auf.

Die absolute Freiheit Gottes besteht darin, daß Gott an nichts gebunden ist, auch nicht an sein eigenes Sein (ib 305). Dem absoluten Geist ist auch die Suspension seines eigenen Seins möglich. Denn dieser Gott, „in dessen Freiheit es steht, das an-sich-Seiende seines Wesens als das Gegenteil, als von-sich-weg-Seiendes (das Gegenteil des an-sich-Seins ist das von-sich-weg-Sein) oder außer sich Seiendes zu setzen — dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen All-Einigkeit, nicht etwa bloß der an sich Seiende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seiende seines Wesens zum Sein zu erheben, weil er an dem ursprünglich Seienden seines Wesens — denn beide, das nicht Seiende und das Seiende sind durch ein unauflösliches Band aneinander geknüpft — weil er also an dem Seienden seines Wesens, das hat, womit er das seiner Natur nach nicht Seiende, also auch nicht eigentlich sein Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zweckes willen Seiende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Sein zu überwinden vermag". (ib 311)

II. Die Weltzeiten als endgültige Darstellung der ewigen Theogonie.

Durch die Verwirklichung der Freiheit, durch die Aktuierung des Gegensatzes, wird in einem völlig freien Entschluß von Gott die Schöpfung gesetzt und in einem Prozeß verwirklicht. Der Augenblick der Setzung der Spannung ist der Beginn der Zeit. Der Schöpfungsakt besteht darin, daß Gott sein ursprüngliches Sein aufhebt (suspendiert); daß durch die Erhebung des an-sich-Seienden das rein-Seiende als für-sich-Seiendes gesetzt wird, wodurch dieses die Kraft erhält, sich im Akt der Potenzialisierung des aktiv gewordenen Willens wieder herzustellen als das reine Sein, womit es Person ist (ib 324).

So ist der Sohn wohl ewig dem Wesen nach (ib 329) nämlich als demiurgische Potenz (ib 327), aber als solche ist er noch nicht Persönlichkeit. Diese ist er nur als Herr des Seins, also mit der Vollendung der Schöpfung, mit der die Wiederpotenzialisierung durch das zweite Prinzip abgeschlossen ist. Anders ausgedrückt: Der Sohn ist ewig dem Wesen nach, als Sohn bloß für den Vater (als Möglichkeit für die alles anfangende Persönlichkeit), nicht ewig ist aber „seine Ewigkeit" als Herausgesetztes des Vaters, als des Sohnes, der außer (praeter) dem Vater ist; in diesem Sinn ist er von Ewigkeit. „Sein abgesondertes Dasein, in welchem er . . . Reflex des unsichtbaren Gottes und also von diesem wirklich unterschieden ist", dieses Dasein schreibt sich erst von der Schöpfung her (ib 321; 331).

Entsprechend der Lehre von dem einen Gott in drei Gestalten verstanden heißt das also: Gott verwirklicht sich als Herrn des Seins, als die den Prozeß beherrschende absolute Persönlichkeit in dem Endprodukt der Schöpfung, nämlich im Menschen, der wahrhaft der menschgewordene

Gott ist insofern, als in ihm alle Kräfte des „Grundes in Gott" völlig geschieden sind durch das Wirken der zweiten Potenz. So verstanden kann sich der Begriff der Zeugung des Sohnes „nicht auf das ewige Sein des Sohnes *im* Vater, sondern nur auf sein Sein *außer* dem Vater beziehen". Der Anfang der Schöpfung ist der „Moment des Hinaussetzens des Sohnes" und in diesem Sinn der Zeugung (ib 330; cf. ib 324, wo dieses Verhältnis offensichtlich hineingenommen wird in das Leben des actus purissimus. Zu dem „Widerspruch" der ewigen Zeugung siehe ib 331).

Weil nun aber die Zeugung geknüpft ist an die sukzessive Überwindung des suspendierten ersten Prinzips, also an die Notwendigkeiten der göttlichen Natur, so ist die Zeugung nicht die *bloße* Folge „des Willens, sondern einer an den Willen sich anknüpfenden natürlichen Notwendigkeit. In dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung sind beides, Wille und Notwendigkeit verknüpft" (ib 328).

Damit wiederholt Schelling in fast unkenntlicher Form seine schon früher ausgesprochene These, daß Gott, wenn er schafft, an die Notwendigkeiten seines Wesens gebunden ist; daß *er* wohl frei ist im *Daß* der Schöpfung, nicht aber in ihrem *Was* und *Wie* — genau so wenig wie *der* Geist, der in das Schema der Prinzipien und Potenzen die ganze Wirklichkeit einfangen und damit eine Alleinheitslehre aufbauen will, frei ist, nachdem *er* sich diese Notwendigkeit selbst als Grundsatz auferlegt hat.

Gott kann nicht unmittelbar seinen wahren Willen zeigen, die Einheit, sondern nur die Uneinheit; deshalb muß er seinen wahren Willen legen in den Sohn und nun als solcher (!) in den Prozeß eingehen. Gott als absolute Ursache steht über dem Prozeß, „der Vater geht *nie* in den Prozeß ein" — als der sich als den All-Einigen verwirklichende Gott aber geht er ein in den Prozeß vermittels der zweiten Potenz, also als Sohn (ib 325 f; zum Ganzen cf. ib 332). —

Die absolute Freiheit Gottes auch gegenüber seinem eigenen Sein in der Schöpfung ist auch die Freiheit Gottes in der Weltregierung. Derjenige, der als absolute Persönlichkeit den Schöpfungsprozeß einleitet, wirkt in ihm auch als zum Ende treibender, nämlich zur Alleinheit treibender Geist, dessen „Herrschaft" erst gekommen ist mit dem Abschluß der *gesamten* Entwicklung (ib 334 f). *Während* des Prozesses ist Gott als die in ihm wirksame Identität die *Vorsehung* und zwar ist er diese durch den Sohn; denn der Sohn ist die „versöhnende, die das außer-sich-Seiende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz" (ib 315). Durch diese Potenz ist Gott in der *gegenwärtigen* Welt wirksam, sodaß die Zeit dieser Welt genannt werden kann die Zeit des Sohnes — im Gegensatz zur Zeit des Vaters, da das Sein noch ganz in der Hand des Vaters war und auch der Sohn noch nicht als selbständige Persönlichkeit gesetzt, sondern nur *in* dem Vater ist — und im Gegensatz zur Zeit des Geistes, der Zeit der Zukunft. (Offb. II, 71 ff) [17]

Die Gesamtdarstellung und innere Durchleuchtung des Lebensprozesses im *einen* Gott ist also ein in die Eschatologie ausmündender Prozeß.

Die Weltzeiten erhalten also ihren Charakter durch die Aktuierung der göttlichen Potenzen, in deren jeder Gott ist, aber in jeder als ein an-

derer und nicht als Gott (denn als Gott kann er ja nur einer sein d. h. der die Alleinheit beherrschende absolute Geist). In den Potenzen ist also Gott außerhalb seiner Gottheit (ib 355), die in der absoluten Herrlichkeit, im Besitz alles Seins besteht (ib 318). Als Schöpfer ist der Gott der Alleinheit zwar Mehrere, nämlich in den Potenzen, deren Spannung er erregt — aber als Persönlichkeit ist er nur in der, die jeweilige Weltzeit beherrschenden Potenz und zwar mit dem Moment ihrer völligen Herrschaft (cf. ib 337; 339—341; 288—290; 318). „Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk getan hat, folgt ihr die andere, es zu vollenden" (Offb. II, 85 f).

§ 5

Die Verwirklichung Gottes als des Vaters in der Schöpfung.

I. Abschluß des Schöpfungswerkes im Menschen.

Eine spezielle Schöpfungsgeschichte gibt Schelling nicht. Denn die Naturphilosophie hatte schon früher die Natur geschildert als den unsichtbaren Geist und die Transzendentalphilosophie den Geist als unsichtbare Natur.

(Nach Offb. I, 342 cf. ib 334 f entsteht das Einzelding durch Zusammenwirkung der drei Willen des einen Gottes und erhält dadurch auch die Grenze seiner Entwicklung; auch sonst verweist Schelling auf frühere Arbeiten nur ganz allgemein z. B. ib 336, wo er die Spannung der Potenzen erklärt als den Entstehungsprozeß des Konkreten; [18] cf ib 364 Rückverweis auf den transzendentalen Idealismus.)

Was sich nach der Schöpfung des Menschen noch verändern kann, ist also nur das Bewußtsein, dessen religiöse Geschichte die positive Philosophie vornehmlich erklären soll. Ihre Aufgabe ist es daher, das Phänomen der Religion darzustellen auf der gleichen Grundlage wie die frühere Philosophie und die Veränderungen des religiösen Bewußtseins zu erklären durch die Geschichte der Potenzen innerhalb des religiösen Bewußtseins; sie wird damit zu einer Darstellung des absoluten Geistes als des im religiösen Bewußtsein durch die Potenzen religionsgestaltend wirkenden All-Einen Gottes. (Eine schöne Schilderung dieses sukzessiven Überwindungsprozesses siehe ib 288 f; die vielleicht klarste Darstellung der Potenzen in ihrer Entgegensetzung siehe ib 355 f.)

Hinsichtlich der Schöpfungsgeschichte und damit der Verwirklichung Gottes als des Vaters führt Schelling in der Philosophie der Offenbarung nur aus:

1) „Die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung.

2) Auf welche Weise es in der Macht des Menschen stand, in dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen sollte, in der der Schöpfer selbst gleichsam ruhen sollte von seiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, sich selbst zum Anfang eines neuen Prozesses zu machen,

3) . . welche Veränderungen im Verhältnis der Potenzen unter sich sowohl als in ihrem Verhältnis zu Gott durch jenes . . Ereignis gesetzt werden" (ib 355).

Im Schöpfungsprozeß dringt Gott selbst „gleichsam unaufhaltsam auf diese Welt hin, durch die er erst alles Sein vollends von sich weg hat, in der er eine von sich freie Welt, eine wahrhaft außer ihm seiende Schöpfung hat" (ib 359).

Abgeschlossen ist dieser Prozeß mit dem Menschen. In ihm „erscheinen die Potenzen als Persönlichkeiten, während sie vorher nur als kosmische Potenzen in der bloßen Spannung wirkten: der Moment ihres Gottseins, ihrer Verherrlichung ist damit gekommen" (ib 344). Die überwundene erste Potenz ist tatsächlich geworden die Materie des Gott-setzens im Bewußtsein (ib 322), das Unbewußte in Gott ist erlöst von seiner Unbewußtheit und seines ganzen Weges sich bewußt (ib 286 f).

Radio directo strahlt nun Gott ein in das Geschöpf und hat zu diesem ein unmittelbares Verhältnis (ib 344); im Menschen ist der actus des Seins (das in den Potenzen ist) als Wesen gesetzt. [19] Er ist frei als gewordener Gott und Gott gleich mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseins — aber diesen Unterschied empfindet er nicht unmittelbar. Erst durch Erfahrung lernt der Mensch kennen, daß Gott seiner Natur nach das Prius der Potenzen ist, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen ist, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt (ib 349). Die vor dem Fall vorhandene Einheit ist also in den Willen des Menschen gestellt und das Schicksal des ganzen Werkes Gottes abhängig gemacht von dem freien Willen des Geschöpfes (358 f).

Diese bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal wird. [20] Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Sein hinaus, aber er hält das gesamte, damit entstandene Sein in sich beschlossen durch die „Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings" (ib 353), der actus purissimus ist im Wirklichen wiederhergestellt (ib 338), es ist nirgends ein außergöttliches Sein, da „das außer dem ewigen Sein (dem Sein im Begriff) Seiende nur selbst wieder der wirkend gewordene Gott ist" (ib 353).

II. Notwendigkeit der Fortsetzung des theogonischen Prozesses wegen des Falles des Menschen.

a) Gegenüber der soeben dargestellten Welt ist nun freilich die Welt, in der wir uns befinden, „eine außergöttliche und muß als solche auch begriffen werden"; das fordert das Bewußtsein der Freiheit, welches in der Immanenz der Dinge in Gott nicht sein kann (ib 353). Mit seinem Schöpfungsbegriff glaubt Schelling die Vereinbarkeit von menschlicher Willensfreiheit und unbeschränkter göttlicher Kausalität gefunden zu haben (ib 345 ff); so, meint er, lasse sich auch die a priori unbeweisbare Tatsache begreifen, jene „Urtatsache der Ge-

schichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat" und durch die nun a posteriori die Welt bewiesen wird als eine „zerbrochene Einheit" (ib 360; 359 Anm. 2).

Die „Schöpfung in Gott" ist also nur ein Durchgangsmoment (II Offb. 46. 48) zur „Schöpfung außer Gott". Statt „durch sein bloßes d. h. bewegungsloses, *innestehendes* Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln (ib 363), glaubte der Mensch, er könne auch in der Zertrennung Herr der Potenzen sein wie Gott — und darin besteht die große, wiewohl fast unvermeidliche Täuschung . . . Es reizt den Menschen zu tun, was Gott getan, nämlich die Potenzen auseinander zu tun, in Spannung setzen um mit ihnen als Herr und Schöpfer zu walten und so ein ewiges d. h. unauflösliches Leben wie Gott zu haben (ib 349). „Aber eben dies ist ihm nicht gegeben. Er hat über sie Macht nur, wenn er sich nicht bewegt (keine aktuelle, sondern nur magische Macht). Daher eben mit dem Versuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit seines Seins), sondern *als* Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung des göttlichen Seins) zu sein, geht er der Herrlichkeit Gottes verlustig (der Herrschaft über die Potenzen)" (ib 349).

Die Potenzen bemächtigen sich seines Bewußtseins [21] und schaffen in ihm den Unterschied von Gut und Bös; das erste Prinzip wäre Ursache der Vernichtung des menschlichen Bewußtseins und so des inneren Todes, wenn es nicht in einem fortschreitenden Prozeß beseitigt würde (ib 351, cf. Offb. II, 9). — Statt des paradiesischen Zustandes, während dessen in jedem Erzeugnis des Schöpfungsprozesses der Wille Gottes ist und somit jedes Ding ein *Schein*, eine Apparition der Gottheit ist (ib 290), herrscht jetzt im menschlichen Bewußtsein der *Unwille* Gottes (cf. Offb. II, 51 f), der überwunden werden muß durch Erlösung. Und zwar hat sich diese Erlösung an allem zu vollziehen, weil wir alle in Adam gesündigt haben, was freilich nichts anderes heißen kann als: „Der Eine Mensch, der gesündigt, lebt in uns allen, wir sind nur Glieder, Gestalten dieses Einen" (ib 455).

b) Die zweite Potenz, die ihre Aufgabe erfüllt hatte und zur Persönlichkeit geworden war d. h. vermittels deren Gott sich aufgerichtet hatte zum Herrn des menschlichen Bewußtseins (ib 333), verfiel nun wieder in eine andere Gestalt. Um das Verhältnis zu Gott als *Vater* wieder herzustellen, war notwendig, „daß der Sohn aufs Neue . . . seiner Herrlichkeit entsetzt, in einem neuen Prozeß alles wiederbringen mußte oder vielmehr sich entschloß, den Menschen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der *Feind* seiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückzubringen (cf. Offb. II, 50). Diese neue Suspension der Verherrlichung des Sohnes ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorhergesehenes und vorherbestimmtes war" (ib 373 f).

Da nun die zweite Potenz nicht *zugleich* auch die erste ist und die dritte, so ist sie wieder in einem außergöttlichen Sein; denn die

Gottheit ist nur in der Einheit der Potenzen. Und weil die neuerliche Umkehr durch den Willen des Menschen gegen den Willen Gottes erregt war, so ist sie im Unwillen Gottes (Offb. II, 56). [22] Denn durch den Fall des Menschen wird eine neue Spannung und zwar im menschlichen Bewußtsein gesetzt. Zwischen dieser und der früheren Spannung aber, die in der Schöpfung war, ist der große Unterschied: „Jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen gesetzte, diese ist eine menschliche gesetzte, der Mensch hat sich also dabei selbst an die Stelle von Gott und zwar des Gottes gesetzt, der die Ursache der Spannung ist und den wir den Vater genannt haben. Der Mensch greift dabei in das Majestätsrecht Gottes, er tut, was dieser sich allein zu tun vorbehielt, er setzt sich selbst an die Stelle des Vaters. Die tiefste Veränderung des früheren Verhältnisses ist also, daß der Vater gleichsam aus dem Spiel gesetzt, aus dem Prozeß verdrängt wird, indem der Mensch sich zur Ursache macht" (ib 366). „Indem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn vom Vater getrennt, und den Sohn, der ihm innewohnend sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in seine Gewalt bekommen und ebenso den Geist an sich gerissen. Dies konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche aus ihnen sich zurückzog, sie waren für den Menschen und im Verhältnis zu dem im menschlichen Bewußtsein wiedererregten Prinzip nur noch Potenzen. Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältnis zu diesen d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen (ib 367). Statt des Einen Herren, dem er dienen sollte, hat er sich 3 Herren gemacht, denen er nun sukzessiv zu dienen gezwungen ist (Offb. II, 54).

Als nur noch natürliche Potenzen sind die Potenzen jetzt Ursachen eines Prozesses, dessen Hauptbestimmungen sind:

1) „daß er bloß im Bewußtsein vorgeht; denn in diesem ist die Spannung, dieses ist aus der Einheit gesetzt und um das Bewußtsein ist es in der ganzen Schöpfung zu tun — dieses also muß durch einen zweiten, dem ursprünglichen analogen Prozeß wieder geheilt und hergestellt werden;

2) der Prozeß selbst ist ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als solche keinen Teil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist. Dennoch ist dieser Prozeß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtseins wiederhergestellt werden soll, ein theogonischer, Gott (im Bewußtsein) erzeugender zu nennen" (ib 369).

Durch die vermittelnde Tätigkeit der zweiten Potenz wird im menschlichen Bewußtsein der theogonische „Grund", das „in seinem außer-sich-Sein Gott regierende, in sein an-sich-Sein gebracht und so zum actu Gott Setzenden" gemacht. So „befreit sie auf der einen Seite das Entgegenstehende menschliche Bewußtsein von der Gewalt des Prinzips, . . . auf der anderen Seite macht sie sich (!!) zum Herrn eben dieses Prinzips und damit zum Herrn des gottentfremdeten Seins,

und weil sie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d. h. durch Wirkung des Vaters, sondern durch eigene Wirkung, insofern unabhängig Herr des Seins ist, so kann sie mit dem Sein anfangen, was sie will": eine für die Christologie Schellings entscheidende Stelle, die freilich auch die ganze Dunkelheit des Verhältnisses der Begriffe von Gott und Persönlichkeit in drei Gestalten zeigt (ib 370 f).

Dieses neue Sein, das er nicht von dem Vater hat, sondern das ihm von dem Menschen gegeben ist, macht den Sohn einerseits frei vom Vater und anderseits als außergöttliche Persönlichkeit zu des „Menschen Sohn", wie er als göttliche Sohn Gottes ist" (ib 371 f; cf. Offb. II, 46 f).

c) Warum hat nun der Vater das konkrete Sein geschaffen, von dem er voraussieht, daß es von ihm abfallen wird? — Nur um es „dem Sohn als selbständiger, von ihm unabhängig gewordener Person zu übergeben". [23] „Dies bezieht sich nicht auf das ursprüngliche Übergeben des Seins an den Sohn in der Schöpfung", wo er es besitzt „nur in Gemeinschaft mit dem Vater". Von dem abgefallenen Sein will der Vater unmittelbar wenigstens nichts mehr (ib 375; cf. Offb. II, 9 f! 63).

Die Geschichte der Überwindung der wiedererregten ersten Potenz durch den Sohn im menschlichen Bewußtsein hat zwei Perioden:

1) „die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidentums", indem er sich als bloß natürliche Potenz wieder zum Herrn des menschlichen Bewußtseins macht und damit eine neue, vom Vater unabhängige Herrschaft bekommt, mit der er anfangen kann, was er will.
2) Die „mit diesem Moment der Freiheit" anhebende neue Zeit, „die Zeit ihrer Erscheinung im Christentum"; der Inhalt dieses ihres freiwilligen Tuns ist der Inhalt der Offenbarung (ib 377).

B

Gott als Sohn oder Erlöser in der Wiederherstellung des göttlichen Lebens im Bewußtsein

§ 6

Der mythologische Prozeß.

I. Sinn und allgemeine Bestimmungen des mythologischen Prozesses.

a) Der mythologische Prozeß „kommt von der ursprünglichen Katastrophe des menschlichen Bewußtseins und ist deshalb allgemeines Schicksal, dem das ganze Menschengeschlecht unterworfen war (Offb. I, 384 f; eine kurze gute Zusammenfassung der Veränderung des menschlichen Bewußtseins bis zum Übergang in den wirklichen mythologischen Prozeß siehe ib 395 f).

In notwendigen Begriffen schreitet er vorwärts (ib 481), „das mythologische Bewußtsein hält in den späteren Momenten stets die frü-

heren fest" (ib 472). Sein Zweck ist, das menschliche Bewußtsein wieder zurückzubringen in das Gott setzende d. h. eben ins menschliche, es wieder zu heilen, soweit es auf bloß natürlichem Wege geheilt werden kann. So sind auch die Ursachen des mythologischen Prozesses dieselben wie die des ersten, nämlich Gott setzenden, der nun hier im menschlichen Bewußtsein sich wiederholt.

Seine Äußerungen sind hauptsächlich Vorstellungen und zwar sind diese „notwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern nur noch kosmische Bedeutung haben, gefallenen menschlichen Bewußtseins. Die mythologischen Vorstellungen kommen nicht von außen in das Bewußtsein, sie sind Erzeugnisse eines Lebensprozesses, wenngleich eines falschen . . . sie sind ebensowenig bloß zufällige innere Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseins in dem Sinn, daß sie durch irgend eine einzelne Tätigkeit des Bewußtseins, z. B. die Phantasie gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseins selbst und darum so mit ihm verwachsen. Das Prinzip des Bewußtseins ist gleichsam in sein vormenschliches Verhältnis wieder zurückgesetzt". Daraus erklärt sich der Glaube, den die in diesem Prozeß befangenen Menschen ihren Vorstellungen schenkten: „Eben weil der Prozeß, in dem sich diese Vorstellungen erzeugten, vom Denken des Menschen ganz unabhängig — in diesem Sinn objektiv waren, mußten sie diesen Vorstellungen vollkommen Glauben schenken, sie ebenfalls für objektiv ansehen". Denn „die in diesem Prozeß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst", „dieselben, die auch in der Natur wirkten". Ferner erklärt sich daraus „auch der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen . . . mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen".

b) „Jener theogonische Prozeß, der die ganze Menschheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte wie jeder andere, seine Momente", die „an die verschiedenen Völker wie verschiedene Rollen verteilt wurden"; mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menschheit sich ausscheidenden Volk, rückte der Prozeß um eine Stufe oder wenigstens Zwischenstufe weiter. Die verschiedenen, zuerst im Licht der Geschichte hervortretenden Völker, sind verschiedenen Momenten des theogonischen Prozesses parallel, sodaß jedes Volk einen besonderen Moment gleichsam repräsentiert" — und jedes Volk nimmt den Prozeß da auf, „wo er im früheren stehen blieb". „Die Mythologien der verschiedenen Völker sind daher selbst nur Momente der allgemeinen Mythologie, d. h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Prozesses" (siehe ib 378 ff).

II. Die Epochen des mythologischen Prozesses (Offb. I, 382 ff).

In einer umfangreichen religionsgeschichtlichen Untersuchung sucht nun Schelling die Richtigkeit seine Ansichten darzulegen und die Religionsgeschichte zu begreifen als die religiöse Form der Identität des menschli-

chen Bewußtseins mit dem All-Einen Gott, der sich im religiösen Bewußtsein als solcher verwirklicht vermittels der zweiten Potenz. Die Untersuchung zeigt ihm vier Epochen des mythologischen Prozesses.

1) In der ersten Epoche herrscht ausschließlich das Prinzip des an-Sich, der durch den Menschen aufs Neue im Bewußtsein erregte theogonische Grund (= B). B bringt die astrale Religion hervor im Uranoskult (Sabismus), der noch unmythologisch ist und den allen Gestirnen einwohnenden Grund der siderischen Bewegung, den im Ganzen lebenden Geist verehrt.

2) Die zweite Epoche ist die Zeit des Kommens für den zweiten Gott, nicht die Zeit seines Wirkens, sondern die seiner Geburt. B macht sich in diesem vormythologischen Stadium überwindlich für die nächst höhere Potenz, ohne wirklich überwunden zu werden; es „erweicht", wird weiblich, Uranos wird weitergebildet in Urania.

Damit ist der erste Übergang geschaffen zur Mythologie und zum möglichen Prozeß. Denn jetzt hat die zweite Potenz Raum gewonnen im Bewußtsein. Der Gott der zweiten Potenz taucht auf, „Dionysos", dessen einzige Bestimmung ist, jenes wilde, den Menschen außer sich setzende, sich selbst entfremdende Prinzip zu überwinden, das Bewußtsein wieder aus der Gewalt dieses Prinzips zu setzen: der befreiende Gott.

3) Die dritte Epoche bringt nun die Zeit des wirklichen Kampfes und damit den Übergang zum Kommen der dritten Potenz (ib 393 ff). Das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene erste Prinzip erhebt sich zunächst neuerdings (Urania wird männlich) und äußert sich als Kronos (Hinweis auf die gleiche Erscheinung bei den Phöniziern im Baal, Moloch). Der zweite Gott erscheint in diesem Moment dem Bewußtsein als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen (so ist der phönizische Herakles, Melkarth, der aus seiner Gottheit gesetzte Sohn).

In dem zweiten Moment dieser Epoche wird aber Kronos wieder weiblich und wandelt sich um in Kybele. Während durch Urania der mythologische Prozeß möglich wurde, wird er mit Kybele wirklich; es beginnt der wirkliche Prozeß.

4) Die vierte Epoche bringt nun die wirkliche Überwindung und das Kommen der dritten Potenz.

a) Die erste Periode ist die ägyptische Mythologie. In ihr herrscht anfänglich das Übergewicht, dann das Gleichgewicht der ersten Potenz gegenüber der zweiten; das reale Prinzip liegt in seinem Todeskampf in den letzten Zuckungen, was Schelling im einzelnen nachweisen will an dem Schicksal des Typhon. Die entsprechende Stufe des Naturprozesses ist die Entstehung der Tiere (daher Tiergeister).

b) Die zweite Periode ist die indische Mythologie. In ihr ist das Prinzip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Prozesses ist, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zunichte gemacht (ib 403).

c) In der dritten Periode, der griechischen Mythologie, ist das Bewußtsein zurückgeführt in die wahre Mitte; es gibt den untergehenden Gott nicht schlechthin auf, sondern bewahrt ihn als geistigen und gelangt so zur wahren Vollendung in den Mysterien. Alle Momente seiner Vergangenheit hat sich das Bewußtsein in der griechischen Mythologie bewahrt. Das griechische Bewußtsein enthält sämtliche Potenzen und führt ihre Sukzession durch; es differenziert nicht nur vollständig den gesamten Prozeß aus, sondern durchschaut ihn auch in seiner Wissenschaft und Philosophie und vollendet ihn in den Mysterien, in denen der ganze Prozeß kultisch zur Darstellung und damit zur Enthüllung kommt.

Zwischen Mythologie und Mysterien erzeugt das religiöse Bewußtsein die Figur der Demeter (ib 412; cf. 483 f; 487).

Sie verkörpert in ihrem ersten Begriff „das Selbstbewußtsein, das zwischen dem realen und befreienden Gott in der Mitte ist, das dem ersten noch immer anhänglich aber doch schlechthin schon in der Überwindung durch den zweiten (sc. Gott) begriffen ist". Demeter ist also das in der wirklichen Überwindung begriffene, insofern dem realen Gott noch immer anhängende Bewußtsein.

In dem ganzen bisher geschilderten Prozeß entstehen die Götter „dem von der Gewalt des realen Prinzips sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtsein" als eine Art seliger Gesichte oder Visionen, in denen jenes — das reale Prinzip — zwar auch verschwindet, aber in seinem Verschwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Gestalten die Realität, die Bestimmtheit mitzuteilen, durch welche die griechischen Götter Repräsentanten notwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) sind" (ib 406).

Der entsprechende Moment des Naturprozesses ist jener Moment, wo das Prinzip der Natur nach dem grausen Kampf im Tierreich den sanften, entzückenden, wahrhaft vergöttlichenden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur — stirbt (ib 406).

Die letzte Vollendung des mythologischen Prozesses sind die griechischen Mysterien, die nun etwas ausführlicher darzustellen sind (cf. Offb. I, 442 ff).

III. Die griechischen Mysterien als Vollendung des mythologischen Prozesses.

a) Die Vorgänge der Mysterien.

Hauptvorgang (443) ist die letzte Krisis des mythologischen Bewußtseins selbst. „Die Mysterien waren nur eine wiederholte Darstellung des Vorgangs, durch den das Bewußtsein sich vollends zur letzten Erkenntnis überwindet und entscheidet." Die Geschichte der Mythologie wurde „für das Bewußtsein der Einzuweihenden gleichsam reproduziert" (444), nämlich:

1) „Zuerst alle Schrecken der früheren Zustände des Bewußtseins, der Todeskampf des in dem realen Prinzip verfangenen Bewußtseins.

2) Endlich die vollkommene Befreiung" (sehr schöne Schilderung 445!)

Die Schrecken „sollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigen Zustand der Seele als desto höhere Seligkeit empfinden lassen" (446). Sie sollten bewirken, „das im Bewußtsein noch immer sich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widerstrebende Prinzip niederzuschlagen und das Gemüt dem Göttlichen unterwerfen (447). So sollte das Bewußtsein kommen „zum völligen Sterben jenes, das Bewußtsein dem mythologischen Prozeß unterwerfenden und es dadurch selbst in die materielle Welt herabziehenden Prinzips" (448). Dieses Sterben „war selbst nur wieder Übergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchste Stufe wieder die Epopteia war, die als Zustand der allerhöchsten Seligkeit beschrieben wird (ib).

So wurde der Eingeweihte (Myste), „erlöst von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses" (450). In der Gemeinschaft mit den rein geistigen oder verursachenden Potenzen lebt nun sein Bewußtsein mit diesen ebenso wie in dem paradiesischen Zustand des Bewußtseins (450), und zwar wird dem Bewußtsein *jetzt* diese Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen „dieses paradiesische Verhältnis", „zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, sensiblen, empfindlichen". „Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philosoph empfindet, es war eine *wirklich* erfahrene und real empfundene Seligkeit" (450; cf. 453: die „erlangte Seligkeit bestand eben darin, daß die Eingeweihten durch sie, von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses befreit, in den unmittelbaren Verkehr mit den *rein* geistigen Göttern gesetzt wurden"). So bestand schließlich die eigentliche Wirkung der Mysterien „in einer Versetzung des Bewußtseins aus dem Reich bloß materieller Gestalten in das Reich der reinen, geistigen Potenzen" (455; cf. auch 457).

b) Die Mysterienlehre.

Die Mysterienlehre war eine verhüllte Metaphysik, eine transzendentale Weltentstehungslehre (Offb. I, 491) von rein religiöser Bedeutung (ib 492). Sie ruhte auf drei Grundsätzen:

1) Die Götter der Mysterienlehre waren diejenigen, die als die rein *wirkenden*, verursachenden und eben darum auch geistigen gedacht wurden (461).
2) Diese Götter wurden nun aber „zugleich in ihrer unauflöslichen Folge und *Verkettung* gedacht, als solche, von denen keiner für sich sein könne „und alle sich wechselseitig voraussetzen, sodaß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, *alle* zugrunde gingen" (461).
3) Aber „nicht bloß in ihrer unauflöslichen Verkettung, sondern zuletzt auch als ein und derselbe *Gott* oder als sukzessive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes sind diese verursachenden Götter Inhalt der Mysterienlehre. Deutlicher: *das* war unter den Lehren der Mysterien

die höchste, daß jene verursachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, sondern daß sie nur ein und derselbe — wir können sagen, aus sich, durch sich, in sich selbst gehende — Gott, nur verschiedene Gestalten oder vielmehr Momente dieses Einen seien" (463). Die mythologische Figur dieses einen Gottes in drei Gestalten ist Dionysos — die Differenzierung des mythologischen Urbewußtseins in drei Momente der Veränderung ist dargestellt durch die dreifache Gestalt der Demeter (483 f; 487 f).

Die allgemeine Lehre der Mysterien war somit „nichts anders als die Geschichte des religiösen Bewußtseins, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Mysterien ist also allerdings der ganze geistige und zugleich einige Gott" (494). [24] Diese Lehre von dem durch das blinde Sein hindurchgegangenen Gott, der „in diesem alles Notwendige erduldet hat, endlich vom Sein abgeschieden ist", „war in den Mysterien nicht als Lehre, sondern als Geschichte dargestellt; die Mysterien gaben also eine „Darstellung der Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Sein" (494 f).

Die Mysterien bringen somit die Geschichte des mythologischen Bewußtseins zur Anschauung und befreien es hiemit von dem nun innerlich erkannten mythologischen Prozeß (508; 529). Zugleich sieht nun das Bewußtsein auf eine kommende neue Zeit hinaus (511), auf eine dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsame Religion (524).

Diese Religion ist die Religion der Offenbarung. „Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältnis den mythologischen Prozeß bewirken und erklären, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältnis die Offenbarung" (530; cf. Offb. II, 3). Die Realität der Prinzipien, aus welchen sich die Offenbarung begreift", ist uns aber „schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie bewiesen" (530; Offb. II, 29).

Doch ist das Bewußtsein innerhalb des mythologischen Prozesses ein anderes als dasjenige innerhalb der Geschichte der Offenbarung. Denn im mythologischen Prozeß herrscht die bloße Notwendigkeit, in der Geschichte die Freiheit (Offb. II, 3): das mythologische Bewußtsein sieht in seinem Endstadium das Verbleiben der vermittelnden Potenz ein als ein notwendiges Faktum (cf. II, 8), sie begreift also die Mythologie ihrem Inhalt nach — nicht aber ihrer letzten Existenzgrundlage nach; denn es ist ihm unmöglich, das Verbleiben der zweiten Potenz zu erfassen als das Werk eines freien Entschlusses Gottes, der das Bewußtsein nicht verloren gehen lassen wollte (ib 9) sondern durch den Sohn (also nicht nur durch die Potenzen) die Welt wiederherstellen will, die er durch den Sohn erschaffen hat (ib 29).

Die Welt der Mythologie und der Offenbarung verhalten sich also zueinander wie das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Gnade (ib 17). „Die heidnische Welt steht unter dem Gesetz eines notwendigen Prozesses"; . . . ihr Verhältnis zu Gott ist ein blindes, eben

darum kein Verhältnis zum geistigen Vater, der der Vater über alles ist" (Offb. II, 57).

§ 7
Grundgedanken und Ursachen der Offenbarung.

I. Die Person Christi als Inhalt des Christentums.

Der eigentliche Inhalt der Offenbarung oder des Christentums ist die Ausführung des zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses zur Wiederherstellung des Seins (Offb. II, 10), und zwar durch die Potenz, vermittels deren Gott das All geschaffen hat durch sukzessive Überwindung seiner väterlichen Potenz. Damit weitet sich der Inhalt der Offenbarung aus in „eine Höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht" und vermittels der Philosophie der Offenbarung auf ihre Prinzipien zurückgeführt wird, die ihr von anderen Seiten zwar als Tatsachen, aber nicht als Notwendigkeiten gegeben sind (ib 30). Nur eine übergeschichtliche Geschichtsschreibung vermag also den eigentlichen Inhalt der Offenbarung zu begreifen, der somit näherhin besteht in der Person Christi, dessen historische, vormenschliche und vorweltliche Existenz begriffen werden muß aus seiner übergeschichtlichen Persönlichkeit (ib 33; eine kurze und sehr klare Zusammenfassung der Geschichte dieser Persönlichkeit S. 36).

In seiner überweltlichen Existenz ist der Sohn innerhalb des *einen* Gottes verschlungen als actus purus in den actus purissimus des göttlichen Lebens. Indem Gott sich aber entfaltet zur All-Einheit und seine väterliche Potenz aus sich herausetzt, setzt er auch den Sohn als *bloße* Potenz aus sich heraus und gibt ihr die Aufgabe als demiurgische Persönlichkeit sich zu verwirklichen durch die stufenmäßige Überwindung von B und dem dadurch stattfindenden stufenmäßigen Aufbau des All. Am *Ende* der Schöpfung ist diese Personalisierung (= Inbesitznahme der Herrschaft über das Sein) durch den Sohn vollendet, der nun *außer* dem *einen* Gott, aber durch dessen Willen *innerhalb* der All-Einheit zwar als Persönlichkeit von dem *Vater* verschieden ist, während er „in anderer Beziehung nur der Vater selbst" (nämlich der in dieser nun persönlichen Potenz wirkende absolute Geist), „der außer sich, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater ist" (ib 87).

Während nun Gott in der Schöpfung vorzüglich nur die Macht seines Geistes zeigt, zeigt er in der Erlösung die Größe seines Herzens (ib 26). Die durch den menschlichen Willen herbeigeführte Katastrophe, die Wiederentfesselung des verzehrenden Seins, sollte die Welt nicht verloren gehen lassen; sie sollte durch einen überkreatürlichen und doch zugleich menschlichen Willen — durch einen zweiten Menschen „festgestellt" werden (ib 15). Gott selbst ging in den Wiederherstellungsprozeß ein als Sohn. So „hochgesteigert" kehrt hier jenes Verhältnis wieder, „vermöge dessen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber seinen

wahren Willen in den Sohn legt, und durch diesen dasselbe Sein überwindet, negiert, das er als Vater gesetzt und bejaht. Derselbe, welcher als bloßer Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrünnigen Sein, absolut unversöhnlich wäre, derselbe versöhnt als Sohn eben dieses Sein mit sich selbst und in dieser Vermittlung eben ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst, die durch die Untreue des Menschen zerrissen worden, wiederhergestellt (ib 87), nämlich die Einheit, vermittels deren er in der Schöpfung der zugleich bejahende, nämlich das B Bejahende als Vater, und der Verneinende, nämlich das B Überwindende als Sohn ist — eine „Absurdität", in der gerade seine Gottheit besteht (ib 25).

II. Der vormenschliche Zustand Christi (Präexistenz).

Die Vermittlung läßt sich aber nur verstehen, wenn man den vormenschlichen Zustand des Vermittlers richtig versteht. Während Christus in seinem vorweltlichen Zustand durch die Schöpfung aus der bloßen Potenz zur „innergöttlichen" Persönlichkeit erhoben ist, ist er in seinem vormenschlichen Zustand, nämlich innerhalb des mythologischen Prozesses im menschlichen Bewußtsein, eine außergöttliche Potenz, die eine außergöttliche Persönlichkeit wird mit dem Ende des Prozesses durch die Herrschaft über das dem Bewußtsein zugrundeliegende B; er ist dadurch in Gestalt Gottes (ib 37).

Da dieser Zwischenzustand vor der Menschwerdung für die Erlösung von entscheidender Bedeutung ist, legt ihn Schelling eingehend dar an Phil. 2, 6—8 (ib 39 ff).

Darnach ist die in der natürlichen Potenz verhüllte Persönlichkeit und der so implicite als Christus vorhandene Vermittler (ib 88) nicht wahrhaft Gott und nicht dem Wesen nach Gott (denn dies könnte er nur in der Einheit mit dem Vater sein), aber doch actu, d. h. er hat durch seine Tätigkeit wenigstens das Äußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Sein besteht (ib 41). „Dieser Zustand war ein bloß vorübergehender, ein im höchsten Sinn zufälliger, den jedoch nichts hinderte, als einen bleibenden an sich zu lassen und geltend zu machen" (ib 42). Der verhüllte Christus „war instar Dei, weil er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seins war (ib 45), zunächst des menschlichen Bewußtseins, aber dadurch des Seins überhaupt" (ib 38). „Diese außergöttliche Existenz machte ihn zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers ist eine von beiden Teilen unabhängige Stellung" (ib 50).

Der außer dem Vater Seiende wirkte also in der Erlösung als selbständige Persönlichkeit auf Grund dieses Seinszustandes vor der Menschwerdung, wie er innerhalb des Vaters (innerhalb seines Willens) als Herausgesetztes des Vaters gewirkt hatte in der Schöpfung, wobei er nur der Vater selbst, der außer sich, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater" war (87).

Der eine Gott, der im Schöpfungsprozeß durch seine Potenzen sich verwirklicht als den All-Einen, vollendet seine All-Einheit in der Ge-

schichte der Erlösung (der Offenbarung oder des Christentums). Indem er Christus zum Herrn des außergöttlichen Seins bestimmte (ib 46), setzte er sich selbst von Ewigkeit als den auch den Abfall durch Erlösung beherrschenden alleinigen Gott. [25]

III. Die Menschwerdung als höchster Akt der Selbstentäußerung und ewigen Vermittlungstätigkeit Christi.

1) Das durch den Fall des Menschen entfesselte Prinzip ist etwas, das nicht sein sollte; Gott wirkt also in ihm als Unwille; gerade dadurch hat es nun aber auch eine göttliche Sanktion, zu bestehen. Dieses Recht des Unprinzips auf Bestand kann also dadurch nicht aufgehoben werden, daß die außergöttliche Potenz durch ihre bloß natürliche Tätigkeit seine Wirkungen aufhebt (ib 52 ff), denn damit war das ursprüngliche Verhältnis, in dem Gott mit seinem Willen in B war, noch nicht wiederhergestellt (ib 56).

Der „Friede mit Gott" ist also nur dadurch möglich, daß die zweite Potenz ihre Unabhängigkeit von Gott = ihre außergöttliche Persönlichkeit freiwillig aufgibt und so nicht nur die Wirkung, sondern auch das Recht des Unprinzips auf seinen außergöttlichen Bestand aufhebt (diese vorausgewußte, freiwillige Selbstaufhebung, dieser übernatürliche Wille, erklärt letzten Endes auch die Möglichkeit der Überwindung des Unprinzips im mythologischen Prozeß) (ib 57 f).

Die Tat der Selbstaufopferung erhebt (!) die vermittelnde Potenz zur freien Persönlichkeit — „sie ist durch jene Katastrophe, ohne daß sie es wollte, erst zur selbständigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Persönlichkeit geworden, und weil sie dies ohne ihren Willen geworden, so ist sie selbst unbefleckt davon und innerlich geblieben, was sie war. Aber eben darum behält sie das Bewußtsein ihres ursprünglichen Verhältnisses und kann keinen anderen Willen haben, als dieses wiederherzustellen. So ist sie also innerlich selbst göttlicher Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach (ib 59 f), den sie seit der Schöpfung gefaßt hatte und in der Selbstaufopferung offenbar machte (ib 78). Sie ist also eine außergöttliche-innergöttliche d. h. mit dem Vater innige Persönlichkeit und so fähig der wahre Mittler zu sein (ib 60).

Die höchste Tat der Selbstentäußerung bestand darum in dem Entschluß, Mensch zu werden (ib 45). Denn durch die Menschwerdung entschlug sich der vormenschliche Christus seiner vom Vater ganz unabhängigen Existenz (ib 50); Sinn der Menschwerdung ist, „daß der, der in Gestalt Gottes war, sein außergöttliches Sein Gott als kreatürliches unterwirft und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt und der Göttliche selbst sein außergöttliches Sein aufhebt" (ib 79).

2) So ist der himmlische Christus schon in dem außergöttlichen und natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, die nur da ist, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden; er wirkt als vermittelnde Persönlichkeit schon in der Mythologie, aber nur als natürliche Potenz; „aber da der wahre Sohn, der eigentliche Christus doch auch in dieser

ist, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Christus . . . Es war dieselbe natürliche Potenz, die in Christus sterben sollte (ib 74 f). Er hat also auch alle Leiden und Versuchungen erfahren, denen das menschliche Bewußtsein im Heidentum unterworfen war (nämlich den Zustand der Spannung ib 85). Er war „leidend — eben darum, weil nicht wollend".

In dieser alle Zeiten durchwirkenden Tätigkeit beruht die ewige Vermittlertätigkeit Christi: „Christus hat durch seine Erscheinung in der Menschheit, durch seine Leiden und seinen Tod als Mensch die Vermittlung nur vollbracht, aber er ist der ewige Vermittler, der Mittler zwischen Gott und den Menschen von Weltzeiten her - also auch schon der Vermittler im Heidentum" (ib 76). „Aber der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn wäre das menschliche Bewußtsein einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preisgegeben" (ib 77). So ist er durch Jahrtausende das Prinzip, in dem allein das Heil ist — und das allein Prinzip wahrer Religion sein kann, deren Inhalt ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt sein muß (ib 77).

3) Indem die 2. Potenz in das gottwidrige Sein einging, ging sie auch ein in die Spannung mit Gott und machte „aus Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, sich zum Mitschuldigen jenes Seins" um „so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe des Seins auf sich zu ziehen" (ib 80 f).

Indem Christus sich zum Fluch macht und Bürge einer besseren Einheit mit Gott wurde, erlangte er die Erhaltung des Menschengeschlechtes; „aber damit hatte er zugleich die Folge dieser Erhaltung auf sich genommen. Erhalten konnte das Menschengeschlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr sich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er sich für die Erhaltung der Menschheit verbürgte, hat er also zugleich auch alle Sünden derselben auf sich genommen" (ib 81).

Christus ist also der ewige Versöhner. Als natürliche kosmische Potenz ging er ein in die Spannung und wirkte im Heidentum dem feindlichen Prinzip entgegen. In seinem Tod stirbt diese kosmische Potenz. Die ganze Spannung ist damit ganz aufgehoben, die ganze göttliche Einheit ist wieder hergestellt. Denn nun hat sich der Herr des außergöttlichen Seins mit diesem Gott untergeordnet (ib 89).

§ 8

Christi Wirkung im Alten Testament.

I. Wie in der Mythologie so hat auch in der Offenbarung des AT (= Alten Testamentes) ein höherer Wille die „Potenzen zu seinen Werkzeugen gemacht, sich in ihnen darzustellen (Offb. II, 131 f); er macht die Mythologie zur natürlichen Geschichte der zweiten Potenz, das AT zur

Geschichte ihrer persönlichen Wirkung (ib 119). Wie also „in allen bisherigen Untersuchungen der gemeinsame Aufschluß . . . in der notwendigen Sukzession der drei Potenzen gefunden wurde, so muß sich dieser Schlüssel auch für das AT anwenden lassen" (ib 132).

1) Das israelitische Bewußtsein durchlebt zwei Perioden, den Mosaismus und das Prophetentum. Beiden Perioden liegt zugrunde die Urpotenz B, also die gleiche Potenz, die auch das mythologische Bewußtsein konstituiert; religiös gesprochen liegt ihm der Urgott zugrunde, „der im Bewußtsein nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund des religiösen Bewußtseins selbst aufzuheben" (ib 129); im Sinn der Philosophie der Offenbarung aber ist B identisch mit dem substantiellen Inhalt des Bewußtseins, „den die Offenbarung nicht aufheben darf, weil sie nur an ihm und in ihm das Bewußtsein des Wahren hervorbringen kann" (ib 142).

Die Offenbarung setzt also nach Schellings Begriff eine materia ex qua voraus, also etwas, was schon da ist, eine Grundlage, aus der das Geoffenbarte entsteht (ib 121), ein verdunkelndes Prinzip; denn auch die Offenbarung „kann die einmal objektiv gesetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologische Prozeß hervorging) nicht unmittelbar aufheben" (ib 145). Deshalb bedeutet auch die Zerstörung dieser Grundlage durch Christus das Ende aller Offenbarung (ib 124); Christus bringt die Realität, die Wirklichkeit, die Sache selbst (ib 132); Christus bringt wieder das reine Sein, das, auch innerhalb seiner Geschichte im religiösen Bewußtsein, verdunkelt war.

Im AT wird also B nun „das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung wie es im Bewußtsein der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Prozesses wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren soll, ist der wahre Gott, . . . aber auch dieser ist in seiner Erscheinung an die Folge der Potenzen gewiesen" (ib 130 f Anm.).

2) In der mosaischen Zeit wird B zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes durch eine dem Urgott (= Elohim) entgegentretende andere Persönlichkeit, welche an der Substanz des Bewußtseins ihre Tätigkeit ausübt, so die Sollizitation von B (dargestellt an dem Befehl Elohims an Abraham seinen Sohn zu opfern [ib 121 ff]) aufhebt und zwar insoweit, als Elohim nicht der wahre Gott ist. Indem „die höhere Potenz, welche die Ursache der Offenbarung ist, das entgegenstehende Prinzip überwindet, bringt sie in ihm den wahren Gott als erscheinend hervor (ib 123) — m. a. W.: „Die Urpotenz ist das Organ der zweiten und durch sie des wahren Gottes" (ib 129), der sich dem israelitischen Bewußtsein darstellt als Jehova, als den faßlichen, begrifflichen, und daher auch mit Namen begabten Gott.

In der prophetischen Zeit wird dann die zweite Potenz für die dritte objektiv (ib 131 Anm.). Im Prophetentum spricht der Geist, der

Geist der Zukunft; es verhält sich zum Gesetz wie die Mysterien zur Mythologie (ib 145).

3) Eine wirkliche Versöhnung mit Gott durch das verhüllte Wirken der zweiten Persönlichkeit, die als Christus schon geweissagt und damit im Kommen ist, konnte aber nicht hergestellt werden; denn B liegt dem israelitischen Bewußtsein dauernd zugrunde; und damit liegt auch der Unfriede mit Gott dauernd zugrunde (ib 147 Anm.). So blieb das Judentum immer ein gehemmtes Heidentum (vom heidnischen Grund B aus gesehen) — oder auch ein potenzielles, noch verborgenes Christentum (von der dem Judentum fremden Potenz des Heidentums aus gesehen) (ib 148 f).

§ 9

Die Menschwerdung Christi.

I. Die Tatsache der Menschwerdung.

Hinsichtlich der Tatsache der Menschwerdung untersucht Schelling, wie sie zu denken und wie zu erklären sei nach der sittlichen und physischen Seite des Vorgangs (Offb. II, 166).

a) Der Akt der Menschwerdung bestand darin, daß die vormenschliche Persönlichkeit Christi sich ihres eigentümlichen Zustandes, den sie durch den Menschen hatte, entäußerte vermittels des Göttlichen in ihr (157). Die Menschheit „ist das reine Resultat dieser Selbstentäußerung" (ib 158) und der Übergang der außergöttlichen Persönlichkeit in das konkrete menschliche Sein (163). — Der Übergang findet also nicht statt vom Gottsein zum Menschsein, sondern von dem Zustand des in-Gestalt-Gottes-Seins zum Zustand der Knechtsgestalt (ib). Christus schöpft dabei den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eigenen Substanz, die von dem Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt wird (182). Durch diese Setzung entäußert er sich nicht seiner wahren Gottheit, nämlich des in ihm wirkenden väterlichen Willens, sondern seiner falschen, ihm von den Menschen gegebenen (187); diese falsche Gottheit beruht aber darin, daß die zweite Potenz nicht mehr mit dem Willen, sondern nur noch mit ihrer Natur unreflektiert ihre demiurgische Tätigkeit ausüben kann (192).

Die vormenschliche Persönlichkeit macht ihre falsche Gottheit zum Stoff des Menschen in Kraft der dritten Potenz, also des Geistes (171; 177 ff), unterwirft es dadurch ganz dem Vater und heiligt dieses Sein durch ihren Tod (ib 181); dadurch wird in Christi Bewußtsein die dritte Potenz geboren, die durch den „Fall unterbrochene göttliche Geburt in den drei Personen wiederhergestellt" — und durch ihn in allen, die Gottes Kinder werden (181 f).

Die Unterwerfung des außergöttlichen Seins unter die dritte Potenz bringt im Vollzug der Menschwerdung ein substanziell neues Element in die Welt (ib 182).

b) Das wesentlich Göttliche wird durch die Menschwerdung in keiner Weise aufgegeben, sondern vielmehr erst offenbar und zwar in der göttlichen Gesinnung Christi. Es wird auch nicht die Außergöttlichkeit als solche aufgegeben, sondern die durch den Menschen gegebene außergöttliche Gestalt; denn die Außergöttlichkeit muß erhalten bleiben zur Ermöglichung der Vermittlungstätigkeit. — An Stelle der göttlichen Gestalt tritt die menschliche Gestalt der nach wie vor göttlichen Persönlichkeit, die mit dem Willen des Vaters vereinigt ist (ib 166 f). Nur dadurch kann der Unwille Gottes, der sich mit seinem eigenen Willen völlig aus der Welt zurückgezogen hatte bis in den engen Kreis des Judentums, innerlich, in seinem Recht überwunden werden: „Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er stärker ist als der Tod, auch der stärkste Wille nicht zu widerstehen vermag" (168). Der Entschluß zur Menschwerdung ist allerdings ein Wunder der göttlichen Gesinnung (169), der nicht nur die Tatsache der Menschwerdung als solche, sondern auch die physische Seite des Vorgangs erklärt.

Dadurch nämlich, daß die außergöttliche Persönlichkeit ihre Spannung gegen die dritte Potenz aufgibt, materialisiert sie sich gegen sie, macht sich zum Stoff eines organischen Prozesses (172) und schöpft in dieser Weise den ersten Stoff ihres organisch-menschlichen Seins aus sich selbst (179), aus der eigenen Substanz, die von dem Göttlichen in ihr zur Potenz eines Menschen herabgesetzt wird (182); darnach wird sie in einem, wie bei allen anderen Menschen gewöhnlichen Prozeß, aus einem Weibe Mensch, wodurch die Kreaturisierung gegenüber Gott durchgeführt ist: Der nicht Geschöpf war, ist Geschöpf geworden und hat sich dem außergöttlichen Sein nun verpflichtet durch die Menschwerdung (173). Im Gegensatz zum mythologischen Prozeß geht dieses Faktum nicht im Bewußtsein vor sich, sondern ist ein in den Kreis der äußeren Begebenheiten eintretendes Ereignis (ib 173).

II. Der Menschgewordene.

Im Akt der Menschwerdung hat ein und dasselbe Subjekt sich selbst zugleich als Göttliches und Menschliches gesetzt (185); indem es sich der Gottgestalt entäußerte, brach das Göttliche in ihm durch. Der tiefste actus seines sich als Mensch Erkennens ist das Gebet zum Vater; und „indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch seinen Willen ein Vakuum hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder (ib 188). „Er, der mit seiner ganzen Substanz Mensch, und nur der Gesinnung nach göttlich", der „also allen Beschränkungen der Menschheit unterworfen ist", wird erst im Lauf seines menschlichen Lebens sich als der Potenz des Heidentums wieder bewußt (ib 189). Das Göttliche in ihm betätigt sich von Kindheit an sukzessiv, manifestiert sich und wird zur reflektierten Göttlichkeit (ib 192 Anm.).

Seine demiurgische Tätigkeit übt der Menschgewordene nicht mit dem Willen aus, sondern mit seiner Natur in einem unreflektierten Akt; er kann erst wieder demiurgisch (namentlich auch in seinen Wundern) wirken, wenn der Vater mit seinem Willen wieder in der Natur ist. Seine ganze menschliche Existenz wird erhalten durch einen actus continuus der Entäußerung von seiner außergöttlichen Gottgestalt (ib 192).

§ 10

Der Versöhnungstod Christi als stellvertretendes Opfer.

Christi Opfer am Kreuz war eine, von seiner mit Gottes Gerechtigkeit einigen Gesinnung ihm auferlegte Notwendigkeit. Denn die vermittelnde Potenz ist als natürliche Potenz in Gottes Augen auch nicht mehr wert als das durch die Tat des Menschen erregte und insofern mit einem gewissen Recht seiende Prinzip: Der All-Eine Gott ist eben auch der Gott von B, an dem er nach seiner Überwindung sogar das kräftigst affirmierende seiner Gottheit und Herrlichkeit hat und das er nur innerlich überwinden läßt, das heißt so, daß es sich als überwunden erkennt. Die überwindende Potenz muß deshalb ihr außergöttliches Sein Gott völlig unterwerfen, alles, was in ihr nicht von Gott ist, opfern. Damit (also schon mit der Menschwerdung) „geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückgreift bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist, sodaß jede Willensregung dieses Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entsprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat" (ib 195). Die daraus folgenden kosmischen Wirkungen einschließlich der Wunder übt dann Christus „nicht als natürliche, sondern als selbstgöttliche mit dem Vater einige Macht" (ib 196).

Die Menschwerdung ist aber nur „der Übergang zum eigentlichen Akt der Versöhnung" (ib 196). Indem Christus das ihm von den Menschen gegebene und deshalb außer Gottes Willen stehende Sein beibehielt mit freiem Willen, hatte er sich dem gottentfremdeten gleichgestellt, unsere Schuld und damit auch die Folge oder Strafe auf sich genommen und so sich zum Schuldigen gemacht aus Liebe, „die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so, — das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte" (ib 197). Gerade die schmerzlichen Umstände seines Todes setzen seine Gesinnung in ein noch höheres Licht (ib 198), nicht nur gegenüber dem Menschen, sondern auch gegenüber Gott, dessen verlorene Herrlichkeit in der Menschheit er wiederherstellen wollte (ib 205).

Gefordert wurde aber der Tod nicht von Gott, sondern von dem Prinzip, dem wir verhaftet waren (ib 199); und zwar hat nun Christus den Tod tatsächlich stellvertretend, an unserer Statt erlitten, um das Prinzip des Todes zu brechen und so die „objektiven Prinzipien des Seins und

des durch Gott gesetzten Bestehens der Dinge" wieder in den alten Zustand zurückzuführen (ib 202). Denn dieses Prinzip kann nur bestehen in der Ausschließung der zweiten Potenz, es *ist* nur eben darin und soweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausschließt". Wenn ihm also die Ausschließung durch die völlige Selbstaufopferung des Prinzips unmöglich gemacht wird, „so ist es eben damit seiner Kraft beraubt, als Prinzip des Unwillens aufgehoben" (ib 203). „B wird von A verschlungen, wenn B seiner Selbständigkeit gegen A beraubt wird". Diese stellvertretende Selbstaufopferung war aber notwendig, weil der Mensch dem Prinzip des Unwillens verfallen war und von sich aus durch *seinen* Tod keine Erlösung schaffen konnte (ib 204).

§ 11

Die Vollendung des Erlösungslebens Christi.

Mit der Menschwerdung und dem Kreuzestod Christi, der die Erniedrigung bis in die letzten Möglichkeiten vollzog, war das Erlösungsleben Christi nicht abgeschlossen; denn damit war unsere vor Gott verwerfliche Existenz noch nicht gut gemacht, noch nicht vollständig umgewandelt in eine gottgewollte Existenz. Die menschliche *Existenz* beruht auf der Trennung von Gott, macht wahrhaft guten Willen und gute Werke unmöglich; nur das Opfer der Existenz durch Christus konnte Gott „unsere ganze *Existenz* gerecht, genehm" machen (ib 218).

Unsere *ganze* Existenz ist aber keineswegs unsere irdische Existenz. Schelling unterscheidet drei Daseinsformen, von denen die ersten zwei wahre Antithesen sind (ib 210 ff). Der erste Zustand, unser gegenwärtiges irdisches Leben, ist ein einseitig-natürliches Leben, in dem das geistige Leben zwar schon da ist, aber nur soweit, als das natürliche Leben ihm dazusein verstattet; es herrscht hier eine Koexistenz, welche die Umkehrung von dem ist, was eigentlich sein sollte: denn „das Natürliche sollte das Latente, Verborgene sein, das Geistige, das *Offenbare*" (ib 211). Wegen der Abweichung des Menschen von Gott im Fall können das natürliche und das geistige Leben zunächst nicht weiterhin gleichzeitig actu existieren, der gottgewollte Zustand der unauflöslichen Verbindung von geistigem und leiblichem Leben kann nur durch eine Sukzession von Daseinsformen erreicht werden (ib 217).

Deshalb folgt auf dieses Leben nach dem Tode ein zweites Leben, welches ein *einseitig* geistiges Leben ist, bei dem der Mensch völlig unter die Herrschaft der geistigen Potenz kommt. Dieses Leben ist Strafe, Folge der Entfesselung der ersten Potenz durch den Fall. In diesem jenseitigen Leben werden diejenigen, die das materielle Leben als eine Beraubung empfunden und soviel als möglich geistig zu leben versucht haben, gerade die Beraubung vom Materiellen als ein Ruhen im Herrn freudig begrüßen — während den andern, die nur „im Schlamm liegen", zu ihrer Qual „ein Leben zugemutet wird, dessen sie völlig unfähig sind,

dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bestrebt waren" (ib 213 f).

Erst in einer dritten Periode wird ein geistig-natürliches Leben herrschen, „wo das geistige Sein wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden" wird, nämlich in der allgemeinen Auferstehung von den Toten (ib 210); erst in dieser dritten Stufe wird natürliches und geistiges Leben im Menschen zur Einheit gebracht und so das durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen verwirklicht in einem unauflöslichen Verhältnis. In der unauflöslichen Verbindung der menschlichen Existenz mit der Sukzession dieser drei Momente beruht die Unsterblichkeit, sodaß „der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, notwendig auch den ersten und zweiten (sic!) leben wird, und da er simultan sie nicht leben kann, sukzessiv durch sie hindurchgeht" (ib 217).

Zur Vollendung der Erlösung mußte also auch Christus diese drei Daseinsformen durchlaufen. Nach der Erscheinung im Fleisch und dem Verweilen in der Geisterwelt mußte er wiederkehren in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit (ib 217), „damit in seiner Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde" (ib 210). Die Auferstehung bestätigte die Unwiderruflichkeit der Menschwerdung und zeigte, daß Christus „sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten" hatte. Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch in und nach dem Tode hat er den Vater bewogen, das menschliche Sein in ihm und damit das menschliche Sein überhaupt wieder anzunehmen, was in der Auferstehung vor sich ging (ib 217).

Durch die Auferstehung in der Kraft des Geistes wird Christus „der ursprüngliche Mensch", der für sich allein der ganzen Gottheit gleich ist; die durch den Fall verlorene Herrlichkeit Gottes ist in ihm „in herrlicher Weise wiederhergestellt und wird dem Menschen vermittelt in der künftigen allgemeinen Auferstehung.

Mit dieser allgemeinen Auferstehung schließt also die innere göttliche, transzendente Geschichte und mündet aus in die Zeit des Geistes; der Ausblick auf sie gibt dem menschlichen Bewußtsein die Ruhe, daß das menschliche Sein doch sein Ziel erreichen werde (ib 219).

Die durch die allgemeine Auferstehung herzustellende Erhöhung der Menschheit ist in Christus schon hergestellt. Denn er ist von Gott als Herr anerkannt, dem Gott alles Sein überläßt, „um es fortan als eigene, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen" (ib 224). Christus hat nun ein „Recht, außer Gott in eigener Gestalt zu sein" (ib 224). Mit dem Willen Gottes ist er nun mit aller Herrlichkeit bekleidet. Diese Gottheit, die er als spezielle Person hat, ist der Lohn für seine freiwillige Erniedrigung (ib).

Das Geheimnis der Schöpfung ist in Christus offenbar geworden. Dieses Geheimnis bestand darin, daß er einerseits alle Gewalt hat — andererseits sie ihm gegeben ist als dem für-sich, außer-Gott Seienden (ib 227). Voll verwirklicht ist aber die Herrlichkeit Gottes und damit das Werk Christi erst dann, wenn alle einzelnen Menschen Christus, und

in ihm den Geist angezogen und damit die durch Christus gegebene Möglichkeit verwirklicht haben, Kinder Gottes zu werden durch den Geist. Die Zeit der Gegenwart bis zum „Weltende" ist also die Zeit des Kommens des Geistes, durch den erst alle Spannung aufgehoben ist (ib 236 f).

§ 12

Die Satanologie als Gegenstück und Ergänzung der Christologie.

I. Grundgedanken.

Die Erlösungslehre Schellings umfaßt hauptsächlich die Darstellung der Lebens- und Seinsformen des Subjekts, das als Christus Mensch wurde und im Lauf seiner Gesamtentwicklung die gesamte Wirklichkeit in Gott dadurch einfügt, daß es den Seinsgrund in reeller Entgegensetzung überwindet und so zur Einheit des göttlichen Lebens wiederbringt. Die Christologie muß deshalb ihre Ergänzung finden in einer Darstellung der Geschichte dieses Seinsgrundes, welcher als Satan von einem bestimmten Moment an erscheint.

So bildet Schellings Satanologie ein notwendiges Gegenstück und die Ergänzung der Christologie, ja sogar der gesamten Geschichte der Entfaltung Gottes aus dem Einen zum All-Einen oder der Geschichte des göttlichen Lebens im Endlichen.

Die Grundgedanken bietet auch für diese Ausführungen der dialektische Gang der Entwicklung des Bewußtseins, damit des Seins oder auch des Lebens: denn im Bewußtsein liegt „allein des Menschen Leben" (Offb. II, 268). Der dialektische Gegensatz im Bewußtsein ist nur die endliche Darstellung der Seinsentwicklung aus dem Absoluten, wo sich in absoluter Weise der gleiche Vorgang primär abspielt (cf. ib 264); um die Vorgänge im Absoluten verständlich zu machen, „wofür in menschlicher Erfahrung kein Analogon vorhanden ist" (cf. ib. 220), wird der erfahrungsmäßig festgestellte dialektische Gegensatz in das Absolute verlegt, um es so in dessen Seinstiefen zu verankern und von da endgültig zu klären und zu lösen.

Satan erhält alle Bestimmungen des amphibolischen Charakters der Vernunft (cf. Offb. I, 66 ff); der dialektische Prozeß innerhalb der Vernunft wird zu seinem Lebensprozeß gemacht. Wie nämlich die wissenschaftliche Erkenntnis an jedem erreichten Punkt die Möglichkeit eines Nichtseins entdecken kann und sich diese nicht verbergen darf, „damit alles klar, offenbar und entschieden sei, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sei" (Offb. II, 14), damit so die gewöhnliche Ursache für den wissenschaftlichen Irrtum beseitigt werde, nämlich, daß man, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff" erhebt (ib 249) — so ist nach Schelling der Satan dasjenige Prinzip, das auf die letzte Verwirklichung der Differenzierung des Bewußtseins hindrängt.

Schelling lehnt daher die Vorstellung ab, „nach welcher der Satan ein individueller, erschaffener Geist ist, der zuerst von Gott abgefallen hernach auch andere Geister und zuletzt den Menschen mit in diesen Fall gezogen" (ib 243). Aus Stellen des AT und NT sucht er nachzuweisen, daß der Satan vielmehr ein gewordenes Geistprinzip sei, als solches aber kein eigentliches Geschöpf und nichts an sich Böses; denn gerade die Erhabenheit des Satans verlange, ihn nicht als bloßes Geschöpf zu denken sondern als jenen, durch Schuld des Menschen wiedererregten Willen, „der in seiner Überwindung und Unterwerfung unter einen höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtsein ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtsein wieder aufzuheben droht" (ib 246 f). Als dieser Wille ist er Geist (ib); und als dieser gewordene Geist ein zur göttlichen Ökonomie gehöriges Prinzip. Darum erscheint er im Buch Hiob als „eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam notwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre" (248).

Der Satan ist so die Macht, die, „ohne selbst böse zu sein, dennoch das verborgene Böse („das nur in der Gesinnung liegt" 261) an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe; die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist" (ib 248). Mission und Macht des Satans kann daher erst ein Ende haben mit dem Abschluß der ganzen Entwicklung.

Der Begriff des Satans ist darum „von allen möglichen der am meisten dialektische" (ib 251). Seinem innersten Wesen nach betrachtet ist er „das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B", „die große Macht Gottes in der gefallenen Welt", „das eigentliche Mysterium Gottes, welches er setzen und aufheben kann, das keine Kreatur wagen darf anzutasten" (252); das gerade seine Heiligkeit wollen muß, weil Gott nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe (ib 262).

Er ist nicht das reine, absolute Hypokeimenon der Schöpfung; er ist auch nicht das außer sich gesetzte Prinzip des Anfangs innerhalb des Schöpfungsprozesses. Er ist ferner nicht einfach identisch mit dem am Ende der Schöpfung überwundenen B, der Grundlage des menschlichen Bewußtseins — vielmehr ist diese Grundlage das, was nachher Satan ist. Der Moment der Konstituierung des menschlichen Bewußtseins bringt also in der Grundlage des Bewußtseins zugleich die „Erschaffung" Satans, der jetzt zu denken ist als „noch rein, als nicht gefallen, als in anerschaffener Herrlichkeit bestehend" (ib 257).

Als gewordener Geist setzt der Satan die Schöpfung voraus; in diesem Sinn ist er etwas Kreatürliches - „und doch nichts Kreatürliches, weil ein schrankenloser Geist, dessen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu sein" (ib 258).

Als wirkendes Prinzip ist er zunächst ausgeschlossen aus dem Bewußtsein, er hat erst eine potenzielle Gewalt über den Menschen; die reelle Gewalt erlangt er durch den Fall. Der Mensch erliegt dabei seiner Versuchung, die darin besteht, daß es in *seiner* Macht steht, diesem Prinzip zur Wirklichkeit zu verhelfen — weil es eben erst dann wieder etwas *sein* kann, wenn der menschliche Wille sich zu ihm schlägt (ib 261). Durch den Fall kommt nun das entfesselte Prinzip zur wirklichen Gewalt über das Bewußtsein und erhält ein allgemeines Verhältnis zum Menschengeschlecht überhaupt, das in verschiedenen, von Schelling nicht ausgeführten Perioden „bis an das Ende der Zeit unter verschiedenen Formen dauert" (ib 269 f). Es gewinnt aber auch ein Verhältnis zu dem einzelnen Menschen in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur oder der Erbsünde, woraus sich die relative Allgegenwart des Satans und sein ewiger Durst nach Wirklichkeit erklärt: denn „jener Geist ist im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet und weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, spielt er in allen Formen, Farben und Gestalten, doch nie für *sich* ohne den Menschen etwas vermögend, weshalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen . . . Als diese unerschöpfliche Quelle von *Möglichkeiten*, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Prinzip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dies ist die eigentliche philosophische Idee des Satans" (270).

(Eine selten schöne Zusammenfassung der spekulativ entwickelten Gedanken siehe ib 274 f).

Die *einzelnen bösen Engel* sind nichts anderes als die durch die Entbindung des Urprinzips im Fall mitentfesselten *besonderen* Potenzen (283), die nicht wirklich sein sollten — während die *guten Engel* das sind, „was der göttlichen Intention nach *wirklich* sein sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menschen *als bloße* Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht gesetzt ist" (284).

III. Satanologie und Christologie.

Satan ist nach dem Vorausgegangenen das im Bewußtsein des Menschen wieder wirksam gewordene Prinzip B; er ist es, der vom Augenblick des Erfolges seiner Versuchungstätigkeit von Christus überwunden werden muß. In *freiem* Entschluß setzt ihm Gott die außergöttliche Wirksamkeit der 2. Potenz entgegen, sodaß der Satan Christi Feind von Anbeginn an ist. Der mythologische Prozeß des durch die Urpotenz wieder beherrschten Bewußtseins und die ganze Erscheinung des Heidentums ist Kampfplatz, Zeugnis und Siegeszeichen dieses unvordenklichen Kampfes; während Satans Inspirationen das Heidentum *schaffen*, wird es von Christus schon vor seiner Menschwerdung in einem langen Prozeß *aufgehoben* (ib 269). Innerlich überwunden, in seinem *Recht* zu sein, wird aber Satan

erst durch den Kreuzestod. Doch bleibt er auch darnach noch bestehen als allgemeines Prinzip der Sollizitation und wirkt sich nach Erschöpfung des religiösen Irrtums aus auf der blutbetrieften „Schaubühne der neueren Geschichte", wo „ein neues Theater der Wirkungen Satans" sich abspielt (ib 264).

Das Feld seiner Wirksamkeit ist aber nicht minder auch die Kirchengeschichte und die Entwicklung der christlichen Religion (ib 297), die auch erst in einem dialektischen Prozeß das (nach Schelling) gottgewollte Ziel erreicht, nämlich „die allgemeine Religion", welche die wahre Synthese von Katholizismus und Protestantismus sein soll. Dialektisch muß dieser Prozeß sein, weil auch das Christentum mit seinem Eintreten in die Welt sich „den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen" mußte, „denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist" (ib 295) und nur so das Übernatürliche des Christentums, welches nicht eine unbedingte, freie, allgemein gültige Erkenntnis verstattet und nur durch einen besonderen Bewußtseinszustand bedingt ist, ausgeschieden werden kann zu Gunsten einer „ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntnis" (ib 294 f).

C

Gott als Hl. Geist in der Vollendung des göttlichen Lebens

§ 13

Die Verwirklichung Gottes als des All-Einen Geistes.

Das Endziel, dem die ganze Entwicklung zustrebt, ist die Verwirklichung Gottes als des all-einen absoluten Geistes, des Herrn über alles Sein, des im endlichen sich äußernden und als „persönliche" Identität es beherrschenden absoluten unerschöpflichen Lebens, ist die lebendige Einheit des unendlichen Geistes mit dem endlichen.

Schon in der Schöpfung ist die Konstituierung des menschlichen Bewußtseins die im Stufenreich des Seins eigentlich gewollte Tat, welche die innerste Möglichkeit der „Natur in Gott" verwirklicht. Die Seinsentwicklung ist damit abgeschlossen; Gott hat sich im Sein als der All-Eine verwirklicht. Möglich ist nur noch eine Bewußtseinsentwicklung, die nötig wird durch den Fall des Menschen, welcher die naive persönliche Identität mit dem unendlichen Geist zerstört.

Der mittelbar durch den „Sohn" gewordene und nicht unmittelbar regierte Geist kann nur mittelbar durch die zweite Potenz wiederhergestellt werden. Gegenüber den ausführlichen Darlegungen Schellings über die Verwirklichung Gottes als Sohn sind nun freilich seine Ausführungen über die Verwirklichung Gottes als Geist nur spärliche Einzelbemerkungen, die wir im folgenden geordnet zusammenstellen.

I. Der Geist als kosmisches Prinzip.

Der in der Natur Gottes angelegte Geist, in dem sich der Eine Gott hat als die bewußte mögliche All-Einheit schon vor ihrer Verwirklichung, ist wie die anderen Potenzen eine besondere Form des Willens und zwar die Potenz der Selbst-Bewußtheit in der absoluten Tätigkeit.

Nach Erregung der Spannung im Schöpfungsakt ist der Geist das vorerst latente, alles zum Ende, zum bestimmten Ziele treibende Prinzip, das sich zunächst verwirklicht im menschlichen Geist. Er ist das eigentliche Prinzip der Seinsstufung als kosmisches Prinzip — nicht dadurch, daß er (in darwinistischer Weise) eine Urform kontinuierlich übergehen läßt in alle möglichen Seinsformen (cf. Offb. I, 335!), sondern so, daß er aus dem allgemeinen Sein (in platonischer Weise) das einzelne Sein differenziert. Innerhalb des menschlichen Bewußtseins aber wirkt er vor der Wiederherstellung durch Christus auch nur als kosmisches Prinzip alles natürlich Kunst- und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt (Offb. II, 82 ff).

II. Der Geist als religionsgestaltendes Prinzip.

Als heiliger Geist kann er aber erst dann seine eigentliche Tätigkeit entfalten, nämlich die Einführung in die höchste Wahrheit, wenn das Werk Christi getan und in seinem Tod vollbracht ist, wenn also der Sohn aus der Spannung genommen ist (ib 85). Die Zeit nach dem Tode Christi ist also im besonderen Sinn die Zeit des Kommens für den Geist.

Erst das Ende dieser Weltzeit, deren Verlauf und Dauer ganz beim Vater steht, welcher dann das ganze Sein besitzt „als ein durch den Sohn ihm wieder versöhntes, zurückgebrachtes", bringt also die Verwirklichung Gottes als des all-einen absoluten Geistes (ib 63) und damit die volle Verwirklichung der Dreieinigkeit (ib 65), weil erst dann Gott sich entfaltet hat zu dem, der „in allem, das heißt in jedem" ist (ib 66).

Religiös vorbereitet wird diese All-Einheit durch die von dem Geist gewirkte Entwicklung des Christentums, die aus der Antithese Katholizismus-Protestantismus die allgemeine Religion anstrebt; diese ist das von Anfang an gesetzte sein Sollende, die das Bewußtsein in einen potenzierten paradiesischen Zustand zurückführt.

Es war nämlich nach Schellings Auffassung nicht Christi Absicht, das Christentum „den natürlichen und notwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen (ib 295); er wollte es vielmehr zu einer Erkenntnis auswachsen lassen, „die unter allen Umständen, zu allen Zeiten und Orten dem Menschen möglich und zugänglich wäre" (296), also zu einer allgemein-menschlichen, darum auch freien, wissenschaftlichen Erkenntnis (ib). Diesen Endzustand der freien, positiven Einheit sieht Schelling dargestellt in dem Apostel Johannes, dessen Vorgänger als Potenzen der Kirche Petrus und Paulus sind (298 ff).

Petrus, das Prinzip des Katholizismus, ist das reale Prinzip, der „Grund" der Sukzession, gleichsam die Substanz — Paulus das dialektische, wissenschaftliche, auseinandersetzende Prinzip, das Prinzip der Refor-

mation; durch göttlichen Willen haben sich zwar beide in der Reformation geschieden (ib 314) — doch wurde die wahre Kirche durch die Trennung nicht angetastet, sondern in höherem Sinn neu gesetzt (315): „denn die alte und die neue Kirche sind nur vermittelnde Glieder der einen und wahren Kirche, die wir wollen" (316), welche entsteht durch die Verschmelzung des Christentums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntnis, welche sich aus der Totalität der geschichtlichen Erscheinungen ergibt (321). Diese Zeit ist die dritte Periode, die Zeit des hl. Johannes (324), welcher die herrschende Potenz der Kirche in der letzten Zeit ist (331).

In diese neue, wahrhaft allgemeine und universelle Gemeinschaft, in diese Religion des Menschengeschlechtes, das in ihr zugleich die höchste Wissenschaft besitzt — in diese einzige Form, in der das Christentum noch des Deutschen sein kann (328), kommt jeder freiwillig herbei, „jeder durch eigene Überzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimat gefunden, zu ihr gehört" (328).

Das Reich der allgemeinen Religion einigt Gegenwart und Vergangenheit, indem sie beide in einer neuen Synthese verbindet (Offb. I, 310); sie ist die volle Bewußtheit der Wiederherstellung des Seins in die Einheit (cf. Offb. I, 322) auf Grund eines durch Wissenschaft (nämlich die Positive Philosophie) des ganzen Weges seiner Entwicklung sich bewußt gewordenen Geistes (cf. Offb. I, 287). Das Leben hat sich hier selbst wiedergefunden im „Zusammenhang mit der wahren Geschichte, dem wahren göttlich gewollten Prozeß, der zugleich das wahre Leben ist, und dem sich niemand ungestraft entziehen kann" (Offb. II, 150). Hier findet das, im Bewußtsein der Freiheit gegenüber Gott und der Welt wurzelnde Streben nach Erlösung seine Befriedigung (Offb. II, 353). Die Vernunft hat sich aller Geheimnisse entledigt, sie kennt wirkliche "Geheimnisse" (cf. Offb. II, 151) nur noch im Sinn ungewußter aber doch wißbarer, durchschaubarer Tatsachen. Die Wiederbringung des Seins durch Christus (Offb. I, 330) ist dann im religiösen Bewußtsein für die ganze Menschheit vollendet.

Den dazu notwendigen inneren Prozeß „hat jeder für sich durchzumachen" (Offb. II, 333). Einen Weg zur Verwirklichung der Erlösung im einzelnen für den Einzelnen will die Philosophie der Offenbarung nicht bieten; denn „ins Praktische, in die Moral des christlichen Lebens, hat sie nicht, wenigstens nicht notwendigerweise einzugehen" (Offb. II, 293); ihre einzige die allgemeine Religion vorbereitende Aufgabe ist, das Christentum zu erklären „aus einem höheren, geschichtlichen Zusammenhang" (ib). Doch gibt sie die Grundlinien für die Erlösung, d. h. für die Wiedereingliederung des einzelnen in das göttliche Leben oder die theogonische Bewegung. Denn alle Veranstaltungen durch Christus gehen nur dahin, dieses ewige Leben, diese theogonische Bewegung, diese göttliche Geburt in uns wiederherzustellen" (II, 98), „die durch den Fall unterbrochen war (II, 117). Sie vermag das dadurch, daß sie die ganze Welt darstellt als „ein von Gott selbst herstammendes, zum Leben Gottes gehöriges Prinzip (Offb. II, 199; 202) und so dem Menschen verhilft, „die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern"

(II, 12) und so seine Lebensaufgabe zu erfüllen, in dieser Gesamtschau „den angeborenen Stoff (die Urpotenz) zu entwickeln (Offb. I, 300). Die **Grundstimmung** des Lebens, die Angst (Menschl. Freih. 381), die Furcht vor Gott, „der über einer Welt von Schrecken" thront und „im eigentlichen Sinn der Schreckliche, der Fürchterliche" genannt werden *kann* (Weltalter 115), *kann* nur überwunden werden durch „die göttliche Geburt" in uns, „d. h. der Wiederherstellung des göttlichen Seins", zu der letzten Endes der *heilige Geist* uns antreibt (Offb. I, 334) und dadurch das Böse in uns vernichtet, welches in der falschen Einheit der Kräfte, in einem falschen Leben besteht (Menschl. Freih. 366).

Anmerkungen

12) Cf. Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, Erfurt 1927, S. 9: „Indem das Denken um das Problem der Identität ringt, ringt es um Gott".

13) Man vgl. damit den von Schelling nie angeführten Oetinger (b. Leese a. a. O. S. 27): „Das ewige Leben und die ewige Selbstbewegung sind die ersten und höchsten Ideen von Gott als einem Geist". Leese fährt fort: „Gott ist actus purissimus, der in einer ewigen manifestatio sui begriffen ist. Er ist unendliche Gebärung seiner selbst. Er ist nach dem Lieblingsausdruck Oetingers: „unauflösliches Leben".

14) Die Potenzen, die ursprünglich Erklärungsprinzip für die Erscheinungswelt sein sollten, werden so in einer Art Hypostase in das Absolute verlegt.

15) Was Leese a. a. O. S. 15 bei Böhme richtigstellt, gilt auch für Schelling: der Ausdruck „Person" für die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist ist unangemessen; es wäre „statt dessen richtiger, von Momenten, Phasen, Potenzen oder Kräften des göttlichen Lebens zu sprechen".

16) Die ins Absolute verlegten Potenzen sollen in diesem einen Prozeß hervorrufen, „der das Absolute gewissermaßen zum Prototyp der Welt ausformt, um dann durch Spiegelung die Erscheinungswelt zu erzeugen, die dementsprechend die Potenzen und ihre Tätigkeit in paralleler Weise in sich wiederholt" (Erich Koehler, Schellings Wendung zum Theismus, 1932, S. 34).

17) Vgl. Koehler (a. a. O. S. 34): Da Schelling „unter Fichtes Einfluß Spinozas Substanz zum tätigen Bewußtsein umgedeutet hatte, so hätte sich für das Absolute die Bestimmung als eines unpersönlich-bewußten ergeben müssen. Bei dem Versuche, diese widerspruchsvolle Einheit vorzustellen, kam es zunächst zu einer Verdopplung der Potenzen" cf. Anm. 16.

18) Wichtiger als der kosmische Prozeß ist Schelling jetzt der theogonische, „der sich zugleich als ein kosmischer verhält" (Offb. II, S. 6 f).

19) Hier erleuchtet sich Schellings Auffassung vom Absoluten: diese Setzung ist nur möglich, weil Schelling das Wesen des menschlichen Geistes, der in seinem an-sich-Sein für sich ist, zum actus des absoluten Geistes erhoben hat.

20) Nur im Verhältnis zu jenem actus purissimus des göttlichen Urseins war sie außergöttlich (Offb. II, S. 65).

21) cf. Offb. II, S. 75.

22) So hat sie „aus lauter Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, sich zum Mitschuldigen jenes Seins" gemacht um so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe dieses Seins auf sich zu ziehen."

23) cf. Offb. II, S. 60 f; 74.

24) Cf. dazu Offb. II, S. 86: darnach wird im Heidentum nur die äußere Einheit der Potenzen aber nicht das Verhältnis zu der über die Potenzen erhabenen geistigen Einheit, zu dem wahren Gott wiederhergestellt; alles was das Heiden-

tum erreiche, sei nur ein „simulacrum der Einheit". — Der Widerspruch mit dem Gesagten klärt sich dadurch, daß auch in den Mysterien die „Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben ist" und so die dritte Potenz „nicht zur Gegenwart" wird. „Denn erst durch Christus als solchen wird die dritte Person eine gegenwärtige".

25) In Offb. II, S. 89—118 sucht Schelling auch den Anfang des Johannesevangeliums in seinem Sinn zu erklären als die sukzessive Offenbarung der Person Christi, die als Sohn Gottes erst erklärt und geoffenbart ist in der Menschwerdung. Er unterscheidet hier die schon bekannten Stadien der Entwicklung: das reine Sein im actus purissimus des göttlichen Seins selbst, von dem man nur weiß, daß es ist aber nicht was es ist; dann den Logos (oder der Gegenstand der Darlegung (!)) vor der Schöpfung in der Vorstellung Gottes (als ideell, nicht reell unterschiedene Potenz) — in der Schöpfung (als demiurgische Potenz, die reell von Gott unterschieden aber doch bei ihm, also nicht selbständig ist) — am Ende der Schöpfung (als Herrn des Seins, nicht außer dem Vater, also nicht unabhängig vom Vater sondern in dem Vater) — dann seine Erscheinung außerhalb des Vaters im mythologischen Prozeß und der Geschichte der Offenbarung.

Inhaltsverzeichnis

II. Teil.

Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung.

I. Kapitel.

Das Leben Gottes als des Einen. Die ewige Theogonie.

Seite

§ 3 Gott als actus purissimus oder als überweltlicher und vorweltlicher absoluter Geist. 5

II. Kapitel.

Das Leben Gottes als des All-Einen. Die zeitliche Theogonie.

A

Gott als Vater oder Schöpfer.

§ 4 Die Darstellung der ewigen Theogonie in der zeitlichen Theogonie des Weltprozesses. 10

§ 5 Die Verwirklichung Gottes als des Vaters in der Schöpfung. 13

B

Gott als Sohn oder Erlöser in der Wiederherstellung des göttlichen Lebens im Bewußtsein.

§ 6 Der mythologische Prozeß. 17

§ 7 Grundgedanken und Ursachen der Offenbarung. 23

§ 8 Christi Wirkung im Alten Testament. 26

§ 9 Die Menschwerdung Christi. 28

§ 10 Der Versöhnungstod Christi als stellvertretendes Opfer. 30

§ 11 Die Vollendung des Erlösungslebens Christi. 31

§ 12 Die Satanologie als Gegenstück und Ergänzung der Christologie. 33

C

Gott als Hl. Geist in der Vollendung des göttlichen Lebens.

§ 13 Die Verwirklichung Gottes als des All-Einen Geistes. 36

Anmerkungen. 40

Lebenslauf

Am 13. August 1906 wurde ich geboren in Diedesheim b. Neckarelz (Baden) als Sohn des Eisenbahnsekretärs Emil Schreitmüller und seiner Ehefrau Emilie geb. Veitenheimer. Das humanistische Gymnasium besuchte ich in Landshut i./B. von 1917—1926 und trat nach der Erlangung des Reifezeugnisses dieser Anstalt in das Noviziat der bayerischen Franziskaner ein in Dietfurt a./Altmühl. Darnach bezog ich zum SS 1927 die Franziskanerhochschule St. Anna in München bis Ende SS 1932. 1931 wurde ich zum Priester geweiht, 1932 erhielt ich nach zahlreichen mit Erfolg bestandenen Prüfungen die Kura. Von Juli 1932 bis SS 1934 wurde ich in der Seelsorge verwendet und zwar in Amberg i./Oberpfalz und Landshut i./B. Seit dem SS 1934 studierte ich dann an der Universität Münster, um den theologischen Doktorgrad zu erwerben.

Meine Lehrer in der Theologie waren hier außer H. H. Prof. Schmaus die Herren Professoren Stapper, Meinertz, Struker, Schneider, Tischleder, Lortz und Kaupel. Das Examen rigorosum fand statt am 30. April 1936.